OSMANLI ARABİSTANI'NDA KIYAM VE TENKİL

VEHHÂBÎ-SUÛDÎLER (1744-1819)

SELDA GÜNER

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

OSMANLI ARABİSTANI'NDA KIYAM VE TENKİL

VEHHÂBÎ-SUÛDÎLER (1744-1819)

SELDA GÜNER

TARİH VAKFI

Zindankapı, Değirmen Sokak, No:15, 34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - tarihvakfi@tarihvakfi.org.tr

© Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2012

Yayına Hazırlayan
Derya Önder

Kapak Görseli
Surre Procession (Surre Alayı), Stefano Ussi.

Kitap Tasarımı
Haluk Tuncay

Kitap Uygulama
Özlem Kelebek

Baskı
G.M. Matbaacılık ve Tic. A.Ş.
100 Yıl Mah. MAS-SİT 1.Cad. No: 88 Bağcılar-İstanbul
Tel: (0212) 629 00 24-25 Faks: (0212) 629 20 13

Yayıncı Sertifika Numarası: 12102
Matbaacı Sertifika Numarası: 12358

Birinci Basım: İstanbul, Ekim 2013

ISBN 978-975-333-297-2

OSMANLI ARABİSTANI'NDA KIYAM VE TENKİL: VEHHÂBÎ-SUÛDÎLER (1744-1819)

SELDA GÜNER

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

SELDA GÜNER
1 Mart 1979 Ankara doğumlu, 2001 senesinde HÜ Tarih Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladı. 2002 yılından beri HÜ Tarih Bölümü'nde çalışmakta. 2004 senesinde Ürdün Üniversitesi'nde Arapça eğitimi için bulundu. 2009 yılında Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'de Doktora tezi için çalışmalar yaptı.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür vii
Önsöz ix
Kronoloji xvi

GİRİŞ 1
A. Problematik ve Literatür 1
B. Kaynaklar 6
I. Erken Dönem Vehhâbî-Suûdî Tarih Yazıcılığı 16
II. Seyahatnâmeler (Avrupalı Seyyahların Arap Yarımadası ve Vehhâbîler Hakkındaki Gözlemleri) 23

BİRİNCİ BÖLÜM
'ASR-I SAADET'İN PEŞİNDE 27
A. İslâm Coğrafyasında İhyâcı-Selefi Hareketlerin Grameri ve Vehhâbîlik (18. Yüzyıl) 27
B. Çölde Bir Vaiz; Muhammed b. Abdilvehhâb ve Vehhâbî Hareketinin Başlangıç Öyküsü 59

İKİNCİ BÖLÜM
İTTİFAK (1744) VE KIYAM 76
A. Arab(istan) Sosyolojisi ve Suûd Kabilesi 76
B. İkbal: Suûd Ailesinin Yükselişi 95
C. Vaiz ve Şeyh: Vehhâbî-Suûdî İttifakı 106
D. Necid'de Yayılma 114
E. Kerbela Vak'ası (1802) 136
F. Harameyn'de İlk Vehhâbî Hâkimiyeti (1802/1803) 139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TENKİL: MISIR ORDUSU ARABİSTAN'DA (1811-1819) 166
A. Tosun Ahmed Paşa (1811-1815) 183
B. İbrahim Paşa (1816-1819) 201
C. Zeval: Birinci Vehhâbî-Suûdî Hareketinin Sonu 214

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
"DEVLET-İ ALİYYE'YE KARŞI HURÛC":
OSMANLI ZAVİYESİNDEN VEHHÂBÎLİK 222
SONUÇ 241
Ekler 247
Kaynakça 252
Dizin 287

TEŞEKKÜR

Ahmet Yaşar Ocak'a bu çalışmanın ortaya çıkış sürecindeki yardımları ve sabrı için teşekkür ederim. Tavsiye ve eleştirileriyle, Osmanlı-Arap ilişkilerine ve bu alandaki bilimsel boşluğa, bir bütün olarak Arap coğrafyasının siyasî ve dinî meselelerine dikkatimi çekmiştir. 1997'de Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde lisans öğrencisi olarak başalayan "tarih" serüvenimde, derslerini ve çalışmalarını takip etme şansına sahip olduğum, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendine has dinamiklerini anlama çabalarımda önemli bir yere sahip hocam Mehmet Öz'e teşekkür ederim.

Bu çalışmanın hazırlanması esnasında karşılaştığım tüm problemlere ve engellere sabırla direnmemi tavsiye eden, entelektüel samimiyeti ile bölümdeki ofisinde her renkten öğrencinin buluşup sohbet edebildiği değerli hocam Mehmet Özden'e sahip olduğu zengin kitaplığı kullanmama izin verdiği, ayrıca kısır bir dile sığınmış bu araştırmacıyı, zengin bir dil ve üslûp kullanmaya özendirdiği için teşekkür ederim. Diğer taraftan önerdikleri kitaplarla, nezaketi, moral desteği ve farklı bakış açısıyla bu çalışmaya mühim bir anlam katan Recep Boztemur'a teşekkür ederim. Metni okuyarak, değerli eleştirileriyle ve önerileriyle hataları ve eksiklikleri görmemi sağlayan hocalarım Rüya Kılıç ve M. Hulusi Lekesiz'e teşekkür ederim.

Londra Üniversitesi, School of Oriental and African Studies (SOAS)'de bulunduğum süre içerisinde danışmanlığımı yapan Muhammed Abdel-Haleem'in sağduyulu rehberliği benim için bir esin ve cesaret kaynağı oldu. SOAS, Centre of Islamic Studies'deki seminer programlarına katılmamı sağlayarak, akademik çeşitlilikten faydalanmamı sağladığı için teşekkür ederim. SOAS'daki kütüphane araştırmalarımda bana her türlü kolaylığı sağlayan değerli Yvette Dickerson'ın yardımları unutulmazdı. Ayrıca Birmingham Üniversitesi Selly Oak ve OLERAC kütüphanelerindeki araştırmalarım esnasındaki rehberliği için Resul Ay'a ve Oxford'da Oriental Institute

Kütüphanesi'nde, ilgili materyallere ulaşmama yardım eden ve dostluğunu esirgemeyen Tülün Değirmenci'ye teşekkür ederim.

TÜBİTAK'a İngiltere'deki arşiv ve kütüphane çalışmalarımı desteklediği için teşekkür etmeliyim. Zira TÜBİTAK'ın yurt dışı araştırma bursu, İngiltere'de yeni bir entelektüel-akademik ortamla tanışmama ve istifade etmeme sebep oldu. Bu ortamın en önemli katılımcılarından, Gülay Tulaşoğlu ve Yunus Uçan'a samimi dostlukları için minnettarım.

Bu çalışma için ayrıca Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, İSAM Kütüphanesi, Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi, İngiltere'de National Archive ve British Library'yi kullandım, gösterdikleri alâka ve yardımlar için teşekkür ederim.

Serhat Küçük ve Fatih Yeşil eserin hazırlanması sürecinde desteklerini esirgemediler, yardımları için çok teşekkür ederim. Ayrıca Ömer Gezer, Kadir Metin Almanca ve Nada Esra Ersöz de Arapça metinlerin okunmasında ve anlaşılmasında yardım ve zamanlarını esirgemeyerek bu çalışmaya önemli katkıda bulunmuşlardır. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndeki araştırmalarım esnasında materyallere hızlı bir şekilde ulaşmamı sağlayan ve her daim araştırmacı dostu Mustafa Sönmez'e teşekkür ederim.

5 Ocak 2012 tarihinde doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmanın, bir kitaba dönüşme serüveninde Oktay Özel'in katkısı büyüktür, teşekkür ederim.

Bu çalışma annem, babam ve kardeşlerime ithaf edilmiştir. Onların karşılıksız sevgisi, sabrı ve desteği olmaksızın böyle bir işe kalkışamazdım.

Eylül 2013
Beytepe, Ankara

ÖNSÖZ

Genelde din ve özelde İslâm tetkikleri, biri modern diğerleri apolojik-selefi iki eğilimi dikkate almak zorundadır. Modern(ist) eğilim dinî nass ve pratikler manzumesini modern öncesi bir çağdan günümüze aktarılan folklorik bir malzeme olarak görür. Mezkûr eğilime göre, dinin modern insan için bir manası olacaksa bu toplumsal değil bireysel olmak durumundadır. Bu bağlamda din, "eski dünya"nın hâkim ideolojisidir. Sofistike ve popüler örnekleriyle modernist görüş, akıl ve aydınlanma çağlarının, 19. yüzyıl pozitivizminin güçlü mirasını taşır. Bu modernist teorinin sınanması açısından İslâm verimli bir alan oluşturmaktadır. Zira İslâm bu teoriye göre, Avrupa'nın *Rönesans* ve *Reform* tecrübesini yaşamadığı gibi, sanayileşmemiş, kentleşmemiş ve sekülerleşmemiş bir dünyanın dinidir, belki de bütün bu modern süreçleri engelleyerek terakkiye mani olmaktadır. Dolayısıyla İslâm toplumları kendi geleneklerinden modernleşme üretemezler, Batılı dış ve iç öznenin müdahalesine ihtiyaç duyarlar. Günümüzde modernist yaklaşım 'İslâmî radikalizm ve fundamentalizm (köktencilik)' kavramları etrafında eski dilini yeniden üretmekte ve İslâm toplumunun iç dinamiklerini ihmal etmektedir.

Apolojik-selefi yaklaşım ise Müslüman aydının Batılı modernist söyleme karşı geliştirdiği cevaplardan biridir; zira Batılı söylem aynı zamanda 'üstün uygarlığın', 'Hilal-Salip' kavgasını kazanmış Avrupa'nın söylemidir. Avrupa uygarlığının üstünlüğünü zımnen kabul eden Müslüman aydın türü, Avrupa değerlerinin zaten İslâmî değerler olduğu yönünde bir savunma geliştirir. Bu görüş sahipleri açısından o değerler, bilhassa İslâm Peygamberi'nin hayatı ve *Raşit Halifeler* devriyle sınırlıdır. Dolayısıyla *Asr-ı Saadet* kronolojik bir ifade olmaktan çıkarak '*Altın Çağ*' anlamını kazanır. Selefi yaklaşım, sonraki bütün tarihi, Müslümanların İslâm'dan, kutsî olandan uzaklaşma tarihi ola-

rak okuyarak hem püritenleşti ve hem de İslâm zihniyetini tarihî-sosyolojik yapılarının dışında salt ilahiyatçılık üzerinden değerlendirdi. Bu görüş, bütün bir tarihi süreci 'suçlu' bulmak üzere araştırmış ve o 'günahkâr'ı da bulmuştur: İsrailiyat, tarikat, müstebit sultanlar vs. Bugün bu selefi yaklaşım, açık veya örtülü bir biçimde, toplumsal olanın yerine kitabî olana itibar etmesi açısından modern ilahiyatçılıkta varlığını sürdürmektedir.

Vehhâbîliğin ilk dönemini konu alan bu çalışma, yöntem ve kavram olarak modern 'radikalizm' ve 'fundamentalizm (köktencilik)' kavramlarından uzak duracaktır. Zira bu kavramlar, Vehhâbîlik olgusunu 'ilkel bir toplumun muhalefetini ancak din vasıtasıyla dışa vurabileceği' şeklindeki sıradan oryantalizmle açıklamaya çalışır. Kaldı ki bu oryantalizm, Arabistan'a bakınca orayı sadece gökte sayısız yıldızlar ve yerde namütenahi uzanan kumlardan ibaret görür ve çöl hayatı ile Vehhâbî mesajının ilkelliği arasında bağlantı kurar. Oysa Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdilvehhâb'dan neşet eden dinî bir doktrin olarak, İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde benzer *ihyâcı hareketler*le ortaklıklar taşımaktadır. Diğer yandan Suûd Kabilesi olmaksızın, Vehhâbîliğin sosyolojik destek bulması ve giderek politikleşmesi mümkün olmayacaktı. Nihayet Suûdî *kıyamı* ve Osmanlı *tenkili*, siyasî tarih açısından önemlidir. Ancak o tarih'in her kertesine *ideolojik* argümanlar yüklenmiştir. Bu yüzden bu çalışma boyunca gerek Vehhâbî-selefi söylemine gerekse Osmanlı asayişçi söylemine belirli bir mesafeden bakılmaya çalışılacaktır.

Vehhâbî-Suûdî tarihinin bugün aktüel bir karşılığı vardı: Arabistan; 'Suûdî' Arabistan'dır, resmî mezhep Vehhâbîliktir. Dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî tarihinin ana hatlarını, üç döneme ayırarak vermek aydınlatıcı olacaktır: Birinci dönem 1744/1745 senesinde Muhammed b. Abdilvehhâb ve Muhammed b. Suûd'un ittifakı, dinin şeyhi ile kabilenin şeyhinin anlaşması ile başlar, Vehhâbî-Suûdîlerin Arabistan'daki politik varlıklarına Mısır ordusunun 1818-1819 senesinde Der'iyye'yi ele geçirerek son vermesiyle biter. İkinci -ve uzun- dönem ise 1819'dan, 1891'e kadar sürer ve Vehhâbî-Suûdîlerin Necid'de varolma mücadelesine, med cezirlere şahitlik eder. 1865'te iç savaş yaşanır ve 1884 senesi ise zor yıllardan biridir; Suûdlar, Necid'deki egemenliklerini Raşidî Kabilesi'ne terk etmek zorunda kalırlar. 1891'de bu kez Suûdî ailesi Necid'den de ayrılarak Kuveyt'e sığınır. Üçüncü dönem, Suûdî Devleti dönemi olup, 1902 senesinde başlayıp bugüne kadar gelir. 1902'de Abdülaziz ibn Abdurrahman önce önderliğini aile içinde pekiştirir, akabinde Kuveyt'ten yola çıkıp Raşidîlerden Riyad'ı geri alarak

kendine başkent yapar. 1913'te Ahsâ (el-ahsa, Hasa, Lâhsa) ve Katif'i zabt ederek Doğu Arabistan'da Suûdî iktidarını tekrar kurar. 1921 senesinde artık o *imam* değildir; *Necid Sultanı*'dır. 1925'te Mekke ve Medine'nin Suûdî idaresine girmesiyle, buna *Hicaz Kralı* unvanı da eklenir.[1]

Mezkûr kronoloji içinde, Vehhâbîliğin 1744/45-1819 tarihleri arasındaki ilk dönemi bu çalışmanın ağırlık merkezini teşkil etmektedir. 1744/45 senesi Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Suûd Kabilesi'ne intisap ettiği tarih olması sebebiyle başlangıç olarak alınmış, 1819 senesi ise Mehmed Ali Paşa oğlu İbrahim Paşa'nın kıyamı tenkil edip Necid'i tekrar Osmanlı bayrağı altına soktuğu tarih sıfatıyla ilk dönemin sonunu belirlemiştir.

Diğer taraftan burada, 18. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda merkeze karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik ve Suûd kıyamları, din, siyaset ve bedevî Arap toplumunun sosyolojisi ekseninde incelenmeye çalışılacaktır. Bu hareketi tanımlamak için *isyan* kelimesi yerine, ***kıyam*** teriminin kullanılması uygun görülmüştür. *Kıyam*ın *isyan*dan farkı şudur: *İsyan*, genellikle yukarıdan gelen bir baskıya silahlı karşı çıkış, başkaldırıdır. *Kıyam* ise, yukarıdan bir baskı olmaksızın bir davâ ile ortaya çıkıp ayaklanmak demektir. Diğer taraftan, Vehhâbî kıyamının neden ortaya çıktığı sorusuna cevap aramakla birlikte, nasıl ortaya çıktığı ve niçin siyasî bir harekete dönüştüğü üzerinde durulacaktır. Bunun için ilk olarak Vehhâbî-Suûdî kıyamının selefi karakteri izah edilecek ve 18. yüzyılda İslâm Dünyası'nın farklı coğrafyalarında meydana gelen diğer selefi hareketlerle bir karşılaştırma yapılacaktır. Örneğin, Muhammed b. Abdilvehhâb (1702-1792)'ın *ihyâ/tecdîd* fikirlerinin, İngiliz işgali öncesinde Hindistan'da ortaya çıkan Dehlevî ve Sirhindî hareketiyle gösterdiği benzerlikler ve farklılıklar meselenin anlaşılması için açıklayıcıdır. Diğer taraftan Vehhâbîliğin Orta Arabistan'daki ilk yayılma aşaması dikkate alınırsa, bu bölgenin kendi siyasî ve kültürel doğasına has özelliklerinin daha yakından incelenmesi de gereklidir. Böylece Vehhâbîliğin ve siyasî bir harekete öncülük eden eylemci yönünün, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez-çevre ilişkilerindeki yeri daha açık bir şekilde görülebilecektir. Şüphesiz Vehhâbî-Suûdî kıyamı, aynı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı yerlerinde meydana gelen kıyamlardan sadece biridir. Ancak bunu diğerlerinden ayıran özellikleri, devletin belgelerine yansıyan dilden anlamak mümkün olmaktadır. Keza, Vehhâbî-Suûdî hareke-

---

1 Peterson (1993:66-67).

ti, Osmanlı arşiv belgeleri ve Osmanlı vekânüvislerinin eserlerinde oldukça sınırlı bir anlatıma sahiptir. Zira bu meseleyi anlamaya yönelik kapsamlı bir çalışma bulunmamakta, Vehhâbîlik İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren ortaya çıkmış olumsuz örneklerle benzerlikler kurularak izah edilmeye çalışılmaktadır.

Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-1792)'ın fikirleri etrafında şekillenen Vehhâbî-Suûdî kıyamı, Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıla kadar sürdürdüğü dinî ve siyasî geleneklere doğrudan bir meydan okumanın yanı sıra, hareketin doğduğu yer olan Arap Yarımadası'ndaki geleneksel dinî-siyasî çoğulculuğu da tehdit ve tasfiyeyi hedeflemişti. Çalışmanın konusu, Necid merkez olmak üzere, yaklaşık 1773-1819 tarihleri arasında Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış olan söz konusu dinî ve siyasî hareketle sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî sahası içinde yer alan Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan Vehhâbîlik, farklı yönleriyle birlikte bütüncü bir yaklaşımla incelenecektir. Vehhâbîlik sosyal-siyasî herhangi bir bağlamdan uzak, salt dinî bir hareket değildir ve Arap Yarımadası toplumuna siyasî ve kültürel etkileri bakımından önemlidir. Diğer taraftan bu hareketin Osmanlı idaresi ve onun Hicaz'daki temsilcileri olan Mekke şerîflerine karşı iddiaları da dikkat çekicidir. Bu ise her şeyden evvel Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserlerinin objektif bir analizini gerektirmektedir. Böylece bu eserlerin siyasî bir dil ve mesajının olup olmadığı önem kazanmaktadır. Zira bugün Taliban, el-Kaide ve Usame b. Ladin'le birlikte zikredilen "İslâmî terör" gibi kavramların kaynağı olarak, Suûdî Arabistan ve onun Vehhâbîlik ideolojisi işaret edilmektedir. Dolayısıyla Muhammed b. Abdilvehhâb'ın mesajının tam olarak ne olduğu ve Suûdlarla 1744/1745'de yaptığı ittifakla beraber fikirlerinin siyasete nasıl tercüme edildiği çalışmamızın cevaplamaya çalışacağı bir diğer sorudur.

18. yüzyıl Osmanlı tarihinin temel olaylarını Osmanlı-Rus savaşları ve buna bağlı dış politika çerçevesinde anlatmak, aynı yüzyılda Osmanlı taşrasının dönüşümünü izah etmek için yeterli görünmeyebilir. İmparatorluğun askerî sahadaki başarısızlığı, Osmanlıların kendilerini çevresel değişimlere adapte etme ihtiyacını ve bu ihtiyacın zorlayıcı baskısı neticesi yaptıkları askerî reformların anlaşılmasını sağlar. Ancak bu reformların malî sistem ve taşra toplumu üzerindeki etkisi, 17. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı tarihinin seyrini belirlemiş olan önemli bir faktördür. Zira bu yüzyıl, yerel otoritenin kimi zaman Osmanlı merkezî otoritesi aleyhine siyasî ve ekonomik gücü

elinde topladığına şahitlik etmiştir. Kimi zaman da kıyamlar (ayaklanmalar) şeklinde kendini gösteren bu dönüşümün özneleri vâliler, eşraf ya da çete başlarıdır;[2] bunlardan bazıları da yerel otoritelerini tesis etmek için merkezle bağlarını sürdürme yoluna gitmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılına şekil veren yerel kıyamlarının çeşitli sebepleri vardır. Bunlar, siyasî, kişisel, milliyetçi ya da dinî bir nitelik sergileyebilmektedirler. Örneğin dinî nitelikte bir başkaldırı, Arabistan'da Necid'de meydana gelmiştir. İslâm'ın ilk saflığına dönme idealiyle Muhammed b. Abdilvehhâb Suûd Kabilesi'nin siyasî çatısı altında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir kıyamın dinî teorisyeni olmuştur. Vehhâbî-Suûdî kıyamı, 18. yüzyıl Osmanlı periferisinde çıkan kıyamlardan sadece biridir. 18. yüzyıla ilişkin "yozlaşma", "bozulma", "gerileme" söylemi ve/ya adem-i merkezîleşme süreci ile Vehhâbî kıyamını açıklamak, olayın doğasına aykırı bir yaklaşım olacaktır.[3] Necid, klasik Osmanlı siyasî ve ekonomik sisteminden uzak periferik bir alandır. Örneğin Necid, askerî değişimler, Avrasya-Atlantik ekonomisinin, malî sistemin parasallaşmasını ve 17. yüzyıldaki vergi tahsil sisteminin (iltizam) oluşmasını ve 17. yüzyıl sonunda başlayan malikâne sistemi dönemini yaşamamıştır.[4] Ayrıca Necid ne zengin tarım alanlarına sahipti, ne de Hint Okyanus ticaretinden veya Hicaz'ın hac gelirlerinden pay alabiliyordu.[5] Vehhâbî-Suûdî kıyamının meydana gelmesine sebep olan saikler incelenirken, 18. yüzyıl Osmanlı sosyo-ekonomik yapısının genel çerçevesiyle bir bağlantı kurulmaya çalışılması tartışmaya açık bir yöntemdir. Çünkü, olayları zaman ve sebep bakımından bağlantılı bir biçimde ilişkilendirmek ve öznelere açıkça niyetler

---

2 Bkz. İnalcık (1977:27-29,32-33); Özkaya (1994:139); Salzmann (2011:59, 225-226).

3 Bernard Lewis, bu "bozulma", "gerileme" iddiasını daha da ileri götürerek, 18. yüzyılda Vehhâbîliğin ortaya çıkışını dönemin değişen şartlarına bir tepki olarak değerlendirmiştir. Ona göre, değişen şartlardan biri, "İslâm'ın gerilemesi" ve buna paralel olarak "Hıristiyanlığın ilerlemesi"dir. Ancak Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserlerinde Müslümanlara yönelik bir iç eleştiri, "tevhîd" ilkesinden uzaklaşılması ve bid'atlerle İslâm'ın aslından uzaklaşıldığı zaviyesinden ortaya atılır. Muhammed b. Abdilvehhâb Hıristiyan âleminin askerî, iktisadî ve siyasî bakımdan Müslümanların ilerisinde olduğu iddiasına bir çözüm üretme ya da tavsiyede bulunma gayesi taşımamaktadır. Bkz. Lewis (2003:12, 107-110).

4 Bkz. İnalcık (1977:35-37); (1980:283-337); Salzmann (1993:393-423); (1999:37-67).

5 Bkz. Al-Juhany (1983:79-81); Cook (1989:661).

atfetmek daha kolaydır.[6] Onun yerine Osmanlı Arabistanı'nda din ve sosyolojinin ittifakı zaviyesinden anlatmak çok daha anlaşılır olacaktır. Dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî kıyamı üzerine yapılan bu çalışmada, meselenin Osmanlı tarihiyle alakalı kısımları dışında bahsi geçen yüzyılda Osmanlı Devleti'nin varlığı unutulmadan, Arabistan ve Necid coğrafyasının tarihî, siyasî ve dinî boyutları incelenecektir. Bu yüzyılın Osmanlı gerçekleri ise, özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla sonuçlanan Osmanlı-Rus savaşlarıyla şekillenen dış politika ve devamında imparatorluğun girdiği reform psikolojisiyle izah edilebilir.[7] Zira bu, 1745 senesinden III. Selim'in iktidarının ortalarına kadarki zaman diliminde, Arabistan'da tedricen güçlenen Vehhâbîliğe Osmanlı merkezinin bakış açısını ve geciken müdahalesini anlaşılır kılmaktadır.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İslâm anlayışı ve yorumu, İslâm'a Peygamber'in ölümünden sonra girmiş tüm yenilikleri terk etme üzerine dayanmaktadır. Onun İslâm yorumu, tek ve üstün Allah fikrini restore etme çabası olarak anlaşılabilir. Diğer yandan, Vehhâbîlik gibi modernizm öncesi ihyâcı hareketlerin en önemli özelliklerinden biri, topluma değil de bireye özel bir vurgu yapan tasavvufa karşı İslâm toplumunun toplumsal-ahlâkî yeniden kuruluşunu merkeze yerleştirmeleridir. Yani içeri dönük bir eleştiri ve ıslâh etme çabasıdır. Bu hareketler Müslümanların, Kur'an'ın bozulmamış tevhîdine (monotheism) geri dönmesi gerektiğini söyler, dolayısıyla *lafızcı* oldukları; yani yorumsuz bir şekilde Kur'an'ın lafzî anlamına inanmayı ve sıkı bir bağlılığı savundukları görülmektedir. Fakat unutulmaması gereken nokta, ihyâcılığın ferdî ve özgün düşünceyi (ictihâd) ısrarla savunuyor ve dinî herhangi bir otoriteye körü körüne inancı (taklid) reddediyor oluşudur. Vehhâbîliğin İslâm yorumunda İslâm'ın ana kaynakları, yani Kur'an ve Peygamber'in sünneti, yeterli olarak görülmektedir. Allah'ın birliği nosyonunu (Tevhîd anlayışı) ve ilahî üstünlüğü vurgulaması sadece teolojik bir çıkarım değildi, aynı zamanda İslâmî yapılanmayla yakından bağlantılı tasavvufi uygulama ve inançlara karşı savaşın da ilanıydı. Böylece, prensipte Vehhâbîler Sünnî İslâm'ın koruyucusu olan Osmanlı sultanının otoritesine de meydan okumuşoluyorlardı. Bu ideolojik meydan okuma Hicaz'da Osmanlı idaresine karşı fizikî bir tehdit haline geldi; Osmanlı ulemâsının meşrulaştırdığı halihazırdaki siyasî sisteme karşı, kendi siyasî yapısını inşa etti. Bu otorite Kur'an ve sünnete kati bir bağlılık üzerine kuruluydu.

---

6 Bkz. Barkey (1994:60).

7 Bkz. Shaw (1971:69); Karpat (1972:245-246).

Çalışma boyunca anılan hareketin adlandırılması hususunda literatüre sadık kalınacağını belirtmek gerekir. Örneğin Vehhâbî terimi, bu bölgede meydana gelen hareketi tanımlarken, hem Batılı araştırmacı ve seyyahların, hem de zaman zaman Osmanlıların kullandığı bir addır. Ancak Vehhâbîler, kendilerini tanımlarken ***Muvahhidûn*** (Allâh'ı birleyenler/ehl-i tevhîd tâbirini kullanmaktadır. Burada ***Vehhâbî*** adının kullanılacak olması yazım ve söyleyişten kaynaklanan kolaylıktan başka bir mânaya gelmemektedir.

KRONOLOJİ

1703	Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb Uyeyne'de doğdu.
1727	Muhammed b. Suûd b. Mukrin Der'iyye'de ilk bağımsız Suûdî lideri oldu.
1744	Muhammed b. Adilvehhâb Uyeyne'den kaçarak, Der'iyye'ye geldi ve Muhammed b. Suûd Vehhâbîliği kabul etti.
1765	Muhammed b. Suûd öldü ve yerine oğlu Abdülaziz b. Suûd geçti.
1773	Suûdîler Riyad'ı ele geçirdi.
1788	Galib b. Müsîd b. Saîd b. Zeyd b. Muhsin Mekke şerîfi seçildi.
1788	Necran, Vehhâbî-Suûdîlerin kontrolüne geçti.
1791	Vehhâbî Suûdîler, Mekke şerîfi Galib'in ordusunu yenilgiye uğrattılar.
1792	Muhammed b. Abdilvehhâb öldü.
1794	Suûdîler Ahsâ (Hasa/Lahsa)'yı ele geçirdi.
1795	Ahsâ (Hasa/Lahsa) tamamen Vehhâbîlerin hâkimiyetine girdi.
1798	Suûdî ordusu Mekke şerîfi Galib'i el-Kurma'da yenilgiye uğrattı.
1798	Fransa Mısır'ı işgal etti.
1799	Vehhâbîler herhangi bir çatışma yaşanmaksızın hac için Haremeyn'e ilk defa gelmişlerdir.
1800	Ahsa ve Katif Vehhâbî-Suûdîlerin hâkimiyetine girdi
1802	Suûdîler Kerbela'ya saldırıp, Peygamber'in torunu Hüseyin'in türbesini yağmaladı.
1802-03	Suûdîler Mekke'ye saldırdı ve kısa süreliğine şehri işgal etti.

1803	Abdülaziz b. Suûd öldürüldü ve yerine oğlu Suûd b. Abdülaziz geçti.
1803	Suûdîler Umman'ı elegeçirdiler.
1805	Suûdî ordusu Medine'yi ele geçirdi.
1806	Suûdîler Mekke'yi ele geçirdi.
1806	Kerak, Vehhâbîlerce yağmalandı.
1807	Hac kafilelerinin Haremeyn'e girmeleri Vehhâbîlerce engellendi.
1809	Mısır'dan ve Şam'dan gelen hac kafilelerinin Haremeyn'e girmelerine Vehhâbîlerce müsaade edilmedi.
1809-10	İngiltere Re'isü'l-Hayme'ye saldırararak Vehhâbîlerin ilerlemesini durdurmaya çalıştı.
1809-10	Vehhâbî-Suûdîler, Aclun ve Havran'ı yağmaladı.
1811	Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Ahmed Paşa Arabistan seferine çıktı.
1811	Suûdîler ikinci defa Umman'ı ele geçirdi.
1812	Tosun Ahmed Paşa Mekke ve Medine'yi Suûdîlerden geri aldı.
1813	Eylül ayında Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa Cidde limanına geldi.
1814	Mısır ordusu Hicaz'ın tamamını Vehhâbî-Suûdîlerden aldı. Suûd b. Abdülaziz öldü ve yerine oğlu Abdullah geçti.
1814	Mekke şerîfi Galib görevinden azledildi, yerine Yahya b. Sürûr Şerîf tayin edildi.
1815	Tosun Ahmed Paşa Arabistan'dan ayrıldı ve Kahire'ye döndü.
1816	Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa Arabistan seferine çıktı.
1817	Şerîf Galib b. Müsîd b. Saîd b. Zeyd b. Muhsin Ocak ayında Selanik'te öldü.
1818	İbrahim Paşa Vehhâbî-Suûdîlerin başkenti Der'iyye'yi ele geçirdi ve Abdullah b. Suûd'u esir alarak İstanbul'a gönderdi.
1822	Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suûd'un Riyad'ı ele geçirdi ve Riyad merkezli II. Suûd Devleti'ni kurdu.

Harita 1: Arap Yarımadası ve çevresindeki önemli merkezler

GİRİŞ

A. Problematik ve Literatür

Vehhâbîliğe dair modern literatür, Osmanlı tarihi, İslâm ve Orta Doğu Araştırmaları gibi bağlam ve disiplinler içinden üretilmiştir. Osmanlı tarihi ve tarihçiliği açısından Vehhâbîlik, arkasında bir ilahiyat yorumu bulunmakla birlikte, esasen merkeze karşı çevrenin bir isyanıdır; idarî ve siyasî ağırlıklı bir olgudur. Bu olgu bir ilişkiler manzumesi içinde takdim edilir. Bu ilişkiler ağının taraflarını Mekke şerîfleri, Arap kabile şeyhleri, Yarımada'nın bedevî ve hadarîleri ile karşı tarafta Osmanlı Devleti'nin idarî kurum ve aktörleri oluşturur. Şüphe yoktur ki Osmanlı Devleti'nin idarî aygıtının Arap Yarımadası'ndaki işleyişi önemli bir meseledir. Dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî kıyamında, Dersaadet'in hangi idarî araçları nasıl kullandığı bilinmelidir. Nitekim Zekeriya Kurşun, Vehhâbî-Suûdî kıyamını, ilkin kıyamın doğduğu mekânın idarî sınırları dahilinde ve bu bölgenin Osmanlı İmparatorluğu ile idarî ve siyasî ilişkileri çerçevesinde açıklamıştır.[1] Kurşun, Necid'in sosyal ve idarî yapısını tasvir ederek başladığı kitabında, Osmanlı Devleti'nin nüfûzunun zayıflaması neticesinde Vehhâbî-Suûdî kıyamının çıktığı tezini savunur. Kurşun'a göre, 1519 senesinde Osmanlı hâkimiyetine giren bölgede, Osmanlı sultanının otoritesini kabul etmeleri şartıyla fetih öncesi durumun korunmasına karar verilmiştir. Devletin güçlü olduğu dönemlerde bu sistemin sorunsuz işlediği, ancak 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun periferideki iktidarının zayıflamasıyla Vehhâbî-Suûdî kıyamının çıktığını belirtir.[2]

Vehhâbî-Suûdî kıyamının, Arap Yarımadası'na komşu bölgelerde yarattığı etki de tetkik edilmiştir. Longrigg, ***Four Centuries of Modern Iraq*** adlı eserinde Bağdad vâlilerinin ve Güney Irak sakinlerinin Vehhâbî saldırıları

---

1 Bkz. Kurşun (1998).

2 Bkz. Kurşun (1998:4).

karşısındaki vaziyetini anlatır. Longrigg'e göre, 1790 yılına gelindiğinde Iraklılar Vehhâbî tehdidinin farkındaydılar, Vehhâbî kuvvetleri Zafir, Müntefik ve Şamiyye otlaklarına artık sürekli saldırılar düzenlemeye başlamışlardı.[3] Iraklılar için bunlar daha önceden aşina oldukları çöl kuvvetleriydiler, ama onlar için farklı olan şey, Vehhâbî imamlarının Irak'ın güneyinde yaptıkları propagandalardı. Bununla birlikte Vehhâbîlik Irak'ta kendisine fazla taraftar bulamamıştır. Sünnî ve Şiî Iraklı kabileler için Vehhâbîler, sapkın bir mezhebin mensupları ve çölden gelen yağmacı bedevîlerdi,[4] dolayısıyla Iraklılar onların inancını kabul etme eğiliminde değillerdi. Fakat Bağdad vâlileri için Vehhâbîlere karşı başarılı bir sefer düzenlemek, mesafenin uzunluğu ve zorlu çöl şartları dikkate alındığında oldukça masraflıydı. Irak'tan Necid'e yapılan askerî seferler ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Vehhâbî-Suûdîliği, sadece Vehhâbîlik yani mezhep üzerinden okumak ve vehhâbîliğin dinî tezlerinde Osmanlı sultanının İslamî meşruiyetine bir saldırı görmek de mümkündür. Bu yoruma göre, İslâm'ın Sünnî yorumu (Hanefi) merkezin ideolojisini belirlerken, periferinin bu kesiminde ise tüm Sünnî mezhepleri reddeden Vehhâbîler yer almaktadır. Bu konuda Corancez, Vehhâbî-Suûdî kıyamının Osmanlı Devleti'nin meşruiyetinin yeniden tanımlanması hareketi olarak da değerlendirilmesi gerektiğini söyler.[5]

Vehhâbî-Suûdî tarihi konusunda Batı'da yapılmış çalışmaların bazı ana kavramlar üzerinde teksif olduğu görülmektedir. Bunlardan özellikle ***İslâmî köktencilik***, ***terör*** ve ***cihad***, Vehhâbîlikle en fazla bağdaştırılan kavramlardır. Bu da İslâm ülkelerinde bahsi geçen bu kavramların tarihî kökenlerinin incelenmesini zorunlu hâle getirmektedir. Commins'in ***The Mission and Saudi Arabia*** ya da Delong-Bas'ın ***Wahhabi İslâm: From Revival and Reform to Global Jihad*** isimli eserlerinde, Vehhâbîlerin vurguladıkları ***cihad*** kavramının İslâm'a çağrıdan ziyade şiddete çağrı olduğu görüşü hâkimdir.[6] Bu iki kitapta da başlı başına Vehhâbîlik üzerinden İslâm tanımlaması yapıldığı görülmektedir. Onlara göre, bugünün İslâmî terör veya fundamentalizmi, düne aittir; 18. yüzyılda Arabistan'da Vehhâbîler tarafından va'z edilmiştir. Bu iki kitabın temel kusuru, her yerde hazır ve nazır tek (ve olumsuz) bir İslâm görmeleridir.

---

3 Bkz. Longrigg (1925:213).
4 Bkz. Longrigg (1925:213-214).
5 Bkz. Corancez (1995).
6 Bkz. Delong-Bas (2004); Commins (2006).

Batı'da yapılan İslâm tarihi veya buna bağlı olarak Vehhâbîlik hakkındaki çalışmalarda ***köktencilik*** (fundamentalism) atıfları oldukça fazladır. Temel inançlara ya da dinin esaslarına geri dönmeyi isteyenler ***köktenci*** (fundamentalist) olarak adlandırılmaktadır. Dar anlamda bu tanım, Kur'an'ı Allah'ın kelâmı ve Peygamber'in sünnetini ahlâkî bir model olarak kabul eden Müslümanların genelini kapsamaktadır.[7] ***Köktencilik***, ilk önce "kelimelerin zahirî anlamı üzerinden yorumlanan İncil'i Hıristiyan hayatı ve öğretisinin temeli olarak vurgulayan yirminci yüzyıl Protestanlığı içinde bir akım" olarak tanımlanmıştır. Ayrım gözetmeksizin, İncil'in kelime kelime tercümesini savunan herkese teşmil edilmiş ve ***köktencilik*** İncil'i ilk haliyle kavramak ve geçmişe tekrar dönmeyi isteyen kimselere işaret edecek şekilde kullanılmıştır.[8] Fundamentalizm, imanın özel ve genel kurallarına sert bir bağlanışta ısrar eder ve imanın temellerine geri dönüş çağrısı yapmasıyla halihazırdaki şartların da bir eleştrisini yapmayı öngörür. Burada ***köktenci*** ile ***muhafazakâr*** tarzlar arasındaki fark önem arz etmektedir. Köktenciler şartlara uymayı kabul etmek istemez ve dolayısıyla halihazırdaki şartların savunucularından çok eleştiricisidirler. Birçok bakımdan bu, İslâm'da yenilenme geleneğinin de merkezidir. ***Köktencilik*** (fundamentalism), var olan ortodoksluğun bir doğrulaması değil, halihazırdaki ortodoksluğun tarihî süreç içerisinde biriktirdiklerine bir meydan okumadır.[9] Fakat Avrupa ve Amerika perspektifinde ***köktencilik***, Orta Doğu'da çoğu zaman siyasî aktivizm, aşırılık, fanatizm, terörizm ve Amerikan karşıtlığına tekabül eder. Bu terimi Suûdî Arabistan Krallığı örneğinde incelediğimizde, öncelikle siyasîlerin iktidarları ve politikalarını meşrulaştırmak için İslâm'a başvurduklarını gösterir. Suûdî idareciler kendilerine ulemâ görevi de atfederek, İslâm'ın zahirî ve "sertlik yanlısı" yorumunu va'z etmişler ve İslâm dinini -Vehhâbî doktrini esasına uygun olarak- Suûdî Krallığı'nı meşrulaştırmak için kullanmışlardır.[10] Lakin bunun dışında ***köktencilik*** yekpare bir tehdit ima etmemesinin yanı sıra, aşırı bir şekilde Hıristiyan varsayımlarına ve Batılı kalıplara uygun şekillenmiştir. Buna göre köktencilikten daha münasib olan kavram ya da terimler, İslâmî gelenekte kökleri bulunan ***tecdîd*** ya da ***ihyâ*** (aktivizm)dır. İslâm doğuşundan günümüze, siyasî ve toplumsal aktivizmi içinde barındıran bir ***tecdîd*** (yenile-

---

7 Bkz. Esposito (2002:41), ayrıca bkz. Burrell (1989:5); Lambton (1989:37, 39-45).
8 Bkz. Voll (1991a:32); Esposito (2002:41-42).
9 Bkz. Voll (1979:151-152); (1997:237-238).
10 Bkz. Kechichian (1986:53-54).

me) ve *ıslâh* (düzeltim) geleneğine sahiptir.[11] Bu sebeple İslâmî köktencilik yerine *tecdîd* ya da *aktivizm*den bahsetmek daha uygundur.

Modern literatürde, Vehhâbîliğin doğuşu ve temel tezi hakkında yapılmış çalışmalar arasında Fazlur Rahman'ın *Revival and Reform in Islam* adlı kitabı, Voll'ün "Modernizm ve Fundamentalizm: İslâm tarihinde Yenilenme Reform" ve Cook'un "On the Origins of Wahhabism" isimli kapsamlı makaleleri gösterilebilir. Bain'e göre, Vehhâbî doktrininin asıl kaynakları üzerinde hâlâ bir şüphe örtüsü bulunmaktadır.[12] Cook, "On the Origins of Wahhabism" adlı makalesinde Vehhâbîliğin kaynakları hakkında çeşitli altarnatifleri tartışmaya açmaktadır. Ona göre bunlardan en önemlisi 14. yüzyılın iki önemli Hanbelî âlimi İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350)'dir. Diğer taraftan ona göre, 18. yüzyılın önde gelen Hanbelî âlimlerinin tasavvufla güçlü bağları bulunmaktadır.[13] John Voll ise, "The non-Wahhabi Hanbalis of eighteenth century Syria" başlıklı makalesinde 18. yüzyılın Şamlı Hanbelîlerinin tasavvuf karşıtı olmadıklarını ve tassavvuf çevreleriyle yakın ilişkileri olduğunu iddia etmektedir.[14] Rahman kitabında, Sünnî İslâm'ın yeniden dirilişiyle ilgili genel bir manevî birikimin, kaynağını 13. yüzyılda İbn Teymiyye ve talebelerinden alarak, daima faaliyet halinde olduğunu ileri sürmüştür.[15] Bu bağlamda Vehhâbîliğin doğuşu, bu dirilişin somut bir göstergesidir. Voll ve Cook, Vehhâbîlerin, İslâm'ın geleneksel yapısını ve metodolojisini (icmâ, kıyas vb.) reddederken, aynı zamanda *ictihâd*a da güncellik kazandırdıklarını iddia etmektedirler.[16] Voll'e göre *ictihâd*, 19. yüzyıl İslâm ya da Arap Modernistleri için İslâmî Modernizmin en muteber kavramı olmuş, belirli noktalarda *ictihâd* Kur'an'ın sosyal ve ahlâkî yönlendirmeleri yanında, modern değer ve kurumlarla entegrasyona girerek Kur'an düşüncesiyle modern düşünce arasında olumlu bir bağ kurulmasını sağlamıştı.[17] Fakat Vehhâbîler bunu, idealize ettikleri geçmişe dönerek yapmak istemişlerdi. Diğer taraftan Mardin'e göre Vehhâbîlik, İslâm'ın "orijinal" kaynaklarına geri dönme iddiası ve bunu da "arındırmacı" metotla

---

11 Bkz. Voll (1983); Levtzion and Voll (1987:6-7); Dekmejian (1988:4-5); Hoebink (1999:31).

12 Bkz. Bain (1999:24).

13 Bkz. Cook (1992b:191).

14 Bkz. Voll (1972:287).

15 Bkz. Rahman (2000:272).

16 Bkz. Cook (1992b:192-193); Voll (1997:231-233).

17 Bkz. Voll (1997:237), ayrıca ictihâd hakkında bkz. Macdonald (1968:928).

gerçekleştirme isteği sebebiyle İslâmî modernist hareketlerle ortak bir özellik sergilemektedir.[18]

Vehhâbîliğin tarihiyle ilgili en önemli çalışmaların bir altbaşlığını, Vehhâbîlik doktrinini yaratan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatını anlatan, bunu yaparken de kıyamın anatomisini çizen eserler oluşturmaktadır. Bunlar arasında G. Rentz'in ***Muhammad ibn Abd al-Wahhab** (1703/4-1792) **and the Beginnings of Empire in Arabia*** ile Esther Peskes'in ***Muhammad b. Abdalwahhab** (1703-1792)**im Widerstreit*** isimli kitapları yer almaktadır. Bu çalışmalara göre Muhammed b. Abdilvehhâb'ın başlattığı hareketin dinî vechesini, orta zamanlarda Sünnî İslâm'ın kendi içinde gelişen ve Ahmed b. Hanbel'in (780-855) doktrine ettiği ahlâkî dinamizm ve sade bir faaliyetçilik oluşturmaktadır. Bu çalışmalarda, Muhammed b. Abdilvehhâb, ***bid'at***a karşı savaşını, yine Hanbelî ekol içinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile sürdürmüştür ve onun İslâm anlayışında bu isimlerin tesiri vurgulanmaktadır.[19] Diğer taraftan İslâm tarihinde ***gelenek*** ve ***yenilik*** (bid'at) tartışması bir de Muhammed b. Abdilvehhâb'ın 18. yüzyılda yaptığı yorumla tartışma konusu olmaktadır. Zira ona göre Peygamber'in ölümünden sonra Müslüman hayatına dahil edilen her şey bid'attır ve dinin özüne dönme iddiası da buradan çıkmaktadır. Vehhâbîliğin selefilik içinde değerlendirilmesinde de bu idealleştirilmiş ve tekrar Müslümanların gündemine getirilen "selefin yoluna dönme" ana fikri yatmaktadır.

Bununla birlikte, Avrupa'da Vehhâbîlik üzerine yazılmış eserler arasında, Peskes'in Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatını ve ortaya koyduğu doktrini anlatan çalışması farklı bir yere sahiptir. Peskes'in kitabında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatının yanı sıra mektup ve diğer yazılarının da bir analizi bulunmaktadır. Ayrıca Peskes, kıyamın doğuş sebepleriyle ilgili önemli tespitlerde bulunurken, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerinde doğrudan Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir kıyam çağrısı yapmadığını belirtir.[20] Ona göre Vehhâbîliğin bir kıyama dönüşmesi Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Suûd Kabilesi'yle 1745 senesinde yaptığı ittifakla başlamıştır.[21]

Abdullah Salih el-Usaymin (Al-Uthaymin)'in, ***Muhammad İbn Abd al-Wahhab The Man and His Works*** isimli eseri Muhammed ibn Abdilvehhâb'ın

---

18 Bkz. Mardin (1996:96).

19 Bkz. Rentz (1948); Ecer (1989 c:3:1231-1232); Peskes (1993).

20 Peskes (1993:113), ayrıca bkz. Edens (1974:50-52).

21 Peskes (1993:22); (2003:413-429).

hayatı ve eserleri üzerine yapılmış kapsamlı bir doktora tezidir. El-Usaymin bu konuyu Arapça birincil kaynakları kullanarak Batı tarih yazımı planı içerisinde yazan ilk Suûdî Arabistanlı tarihçidir. El-Usaymin eserinde, Muhammed ibn Abdilvehhâb'ın eserlerini analiz etmiş ve ortaya koyduğu dinî doktrini tartışmıştır. Ayrıca, politik sebeplerle Muhammed b. Abdilvehhâb ve doktrini hakkında yanlış bir imajın oluşturulduğunu iddia etmektedir.[22]

Türkiye'de, Vehhâbî-Suûdî hareketine dair yapılan tezlerde meselenin itikadî boyutunun merkeze alındığı dikkati çekmektedir. Vehhâbîliğin esaslarını anlamaya yönelik bu çalışmalarda, bu hareketin prensipleri itibariyle Sünnî mezhepler içinde değerlendirilmesi gerektiği kanısı hâkimdir. Yapılan her bir tezde, Vehhâbîliğin temel prensipleriyle alâkalı bid'at, tevhîd ve şirk gibi meseleri ayrı ayrı konu edilerek incelenmiştir.[23] Bu sebeple Vehhâbîliğin prensiplerine dair bütüncül bir yaklaşıma sahip çalışma sayısı sınırlı kalmıştır. Lakin özellikle ilahiyat fakültelerinde yapılmış çalışmalar, Vehhâbîliğin dinî bir doktrin olarak muhtevasının anlaşılmasında son derece önemi haizdir. Bunlar arasında, Yusuf Ziya Yörükân'ın, "Vehhâbîlik" başlıklı makalesi, Mehmet Ali Büyükkara'nın *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik* başlıklı kitabı, Hatice Kınık'ın *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm- Muhammed b. Abdilvehhâb ve Seyyid Kutub*, Yusuf İskender Gözüberk'in *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhâbî Devleti*, Murat Akın'ın *Vehhâbîlikte Tevhîd ve Şirk* ve Muhammed Mücahid Dündar'ın *Vehhâbîlikte Tevhîd ve Şirk* başlıklı tezleri Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İslâm anlayışını ayrıntılı olarak incelemekte ve dinî bir doktrin olarak İslâm tarihindeki ehemmiyetini açıklamaktadır.

B. Kaynaklar

Osmanlı İmparatorluğu penceresinden kıyamın kaynaklarını, Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan hatt-ı hümâyûn, Muallim Cevdet tasnifindeki belgeler, dönemin Osmanlı kronikleri oluşturmaktadır. Bunun karşısında Vehhâbî-Suûdî hareketinin nasıl gerçekleştiği ve hedeflerini ilk Vehhâbî-Suûdî Devleti tarihçilerinin kroniklerinden takip etmek mümkündür. İsyana ve Arabistan'daki bu yeni dinî siyasî harekete alternatif tarih yazımını ise 1790-1819 tarihleri arasında Arap

---

22 Bkz. Al-Uthaymin (2009).

23 Bu konuda yapılmış tezler için bkz. Halis (1991); Ermiş (2004); Koç (2005); Şahin (2005); Akın (2006); Dündar (2006).

Yarımadası'na gelmiş Avrupalı seyyahların seyahatnâmeleri, İngililtere'deki Ulusal Arşiv (National Archive) ve modern dönem araştırmaları oluşturmaktadır. Bu sayede iki sosyo-politik ve dinî tarafi birbirinden kesin bir şekilde ayıran tarih-yazımsal (historiyografik) ve siyasî çizgilerin dışına çıkılarak, bu döneme dair altarnatif gözlemlerin bu çalışmaya zenginlik katacağı aşikârdır.

Diğer adı *hatt-ı şerîf* olan hatt-ı hümâyûnlar çoğunlukla padişahın kendi elyazısıyla belirttiği emir ve değerlendirmeler için kullanılan bir terimdir. Hatt-ı hümâyûnlar kesin sonuca varmış ve bir hüküm ifade eder hâle gelmiş belgeler olup, hukukî olarak da kanun hükmünde değerlendirilirler. İşte bu çalışmanın, Osmanlı İmparatorluğu açısından en önemli kaynaklarından birini hatt-ı hümâyûnlar oluşturmaktadır. Vehhâbî-Suûdî kıyamıyla ilgili olan hatt-ı hümâyûnların en eskisi 1174 (1760/1761) tarihlidir. İkincisi 1208 (1793) tarihini taşır. Zira bu tarihte Mekke şerîfi Galib ve Abdülaziz b. Suûd'un birlikleri ilk defa karşı karşıya gelmiştir. Hatt-ı hümâyûnlar açısından bu iki tarih arasındaki karanlık dönem Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan Dîvân-ı Hümâyûn Nâme-i Hümâyûn Defteri[24] tasnifinde yer alan belgelerle aydınlatılmaya çalışılmıştır.[25]

Bu belgeler incelendiğinde, Vehhâbîlere ya da Suûdîlere karşı Osmanlı Devleti'nin bakış açısını tespit edebileceğimiz türden adlandırmalar dikkat çekmektedir. Bunlar arasında en sık kullanılanlar, "rafizî", "hâricî" ve "sergerde" kelimeleridir[26] İlk kelime tam anlamıyla dinî, ikincisi hem dinî hem de siyasî, başıbozuk, isyancı anlamlarına gelen üçüncüsü ise hareketi aşağılayıcı bir bakışı yansıtmaktadır. Bu tavrı net olarak hatt-ı hümâyûnlarda da görmek mümkündür: "... düşman-ı padişahi ve düşmanımız olan tâife-i Havâric'in...",[27] "... Şerîf Hamud ile Sana İmamı müttefikan Vehhâbî mu'tezilesiyle muharebeleri....",[28] "şiddete rağbet iden Vehhâbîyan sergerdesi Abdullah b. Suûd... eşkıya-yı merkumenin def'-i gaile-i fesad ve izâle-i vücud-ı dalâlet..."[29] Osmanlı devlet belgelerinin dilinden, Vehhâbîliğin hem dinî hem de siyasî bir kıyam (ayaklanma) olarak değerlendirildiği sonucu

---

24 Bkz. BOA (A. DVN. NMH. 2, 22).

25 Ayrıca Hicaz bölgesi tarihi hakkında Osmanlı arşivi ve diğer arşiv kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ochsenwald (1998:1-14).

26 Bu terimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (1981-1982:507-520).

27 Bkz. BOA (HAT 343/19585-B).

28 Bkz. BOA (HAT 345/19663-A).

29 Bkz. BOA (HAT 344/19648).

çıkarılabilir. Belgelerin dilinde rastladığımız bir başka adlandırma ise, *mübtedi'* kelimesidir. Arapça *ibtida'* kelimesinin sıfatlaşmış hali olan *mübtedi'* kelimesi tanım olarak yeni bir şey ortaya koyan, bid'at çıkaran kimse için kullanılır.[30] Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tezine göre Peygamber'in vefatından sonra İslâm'a eklenen her şey *bid'at*tir ve terk edilmelidir; zira bunlar İslâm'ın iki önemli kaynağı Kur'an ve sünnette[31] olmayan şeylerdir. Vehhâbîler kendileri dışındaki Sünnîleri *mübtedi'* olarak tanımlamışlardır. Fakat aynı terimin hatt-ı hümâyûnlarda Vehhâbîler için kullanıldığı görülmektedir. Yani Osmanlı Devleti için Vehhâbîliğin bizzat kendisi *bid'at*tir.

Vehhâbîlerin 1802'de Taif'i, 1803'de birinci defa, 1806'da ikici defa Mekke'yi ele geçirmeleri, Osmanlı belgelerine "mesâlih-i Hicaziyye"[32] terimiyle yansır. Bu belgeler, kıyamın bastırılması sürecinde İmparatorluğun merkezî gücündeki zaafi da sergilemektedir. Vehhâbî meselesi ortaya çıktığından itibaren Babıâlî, Şam, Bağdad ve Mısır'dan Hicaz bölgesine devamlı olarak erzak ve mühimmât ve asker göndermektedir.[33] Ancak Şam ve Bağdad hazinelerinden Vehhâbîlere karşı harcamalar yapılmış olmasına rağmen kesin bir sonuç alınamamıştır. Hatt-ı hümâyûnlarda Osmanlı sultanlarının Şam, Bağdad, Basra ve Mısır vâlilerine hareketi bastırmaları emri verildiği görülmektedir. Bahsi geçen vâliliklerden İstanbul'a gelen cevaplarda ise,

---

30 Bkz. Cevdet (1317:1269).

31 *Sünnet* (سنة), şekil vermek, biçimlendirmek veya şekle sokmak, geniş anlamıyla, kurmak, tesis etmek veya nizâm vermek manasındaki *senne* (سن) fiilinden türemiştir. Ayrıca bir kişinin emrettiği veya tesis ettiği bir fiili işaret etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Brawmann (1972:152, 155); Mutçalı (1995:409-410) *Sünnet* kavramı, Hazreti. Muhammed hayattayken de İslâm öncesinde taşıdığı anlamda kullanıldı. *Sünnet*, genel olarak İslâm Peygamberi tarafından oluşturulan ve uyulması gereken örneği işaret etmektedir. Onun sözleri, fiilleri, kararları, hakkındaki bilgiler ya da haberler kayda geçirilmişti. Bu sayede sünnet Peygamber ile tanımlanan sınırlı bir kavram olarak ortaya çıkmıştı. Diğer taraftan zamanla Hazreti Muhammed'e kadar giden ve *sahih* olarak kabul edilen hadis rivayetleri ile *sünnet* bir tutulmaya başlanmış, bu şekilde *sünnet* tashih edilmiş hadislerle özdeş hâle gelmiştir. Ayrıca bahsetmek yerinde olacaktır ki, hadis rivayeti Hazreti Muhammed hayattayken başlamış ve amaçlarından biri de onun insan olarak şahsiyet ve portresini muhafaza edip, sonraki nesillere aktarmak olmuştur. Bkz. Hamidullah (1979 c:11:242-245); Brown (2002:15-20); Bedir, Çelebi, Koca, vd. (2010 c:38:150-159).

32 Bkz. BOA (HAT 3784/L; 19655).

33 Bkz. BOA (HAT 19655); BOA (C.DH 6716;6088;7000); (C.AS. 14447).

çöle yapılacak askerî seferlerin zorluğu, yeterli zahire, su ve hayvan bulmanın mümkün olmadığı ve Vehhâbî-Suûdî kuvvetlerinin çöle aşina ve buradaki kabilelerin desteğine sahip olduklarına dikkat çekilmektedir.[34] Bu konuyla ilgili olarak hatt-ı hümâyûnlardan gösterilebilecek başka bir örnek de, kıyamın bastırılması sırasında Mısır'dan Arap Yarımadası'na sevk edilen askerî kuvvetlerin çöl şartlarına uyum sağlama problemleri, bunların yanı sıra, erzak ve mühimmât temininde Mısır'a bağımlı kalınması, İmparatorluk merkezinden bölgeye askerî yardımın gönderilememesi, Bağdad ve Şam vâlilerinin kıyamı bastırmaları için yardımları talep edildiği halde kesin ve başarılı bir sonuca ulaşılamaması, belgelerden çıkan en önemli bilgilerdir.[35] Bunların yanında, bu dönemde Arap Yarımadası'nda Avrupa Devletleri'nin varlığına ya da faaliyetlerine yönelik hiçbir bilgiye rastlanmamıştır. Böyle bir bilginin bulunmaması, Vehhâbî-Suûdî kıyamının doğuşu ve güçlenmesinde bir dış siyasî faktörün etkili olmadığını düşündürmektedir. Diğer taraftan Avrupa Devletleri ile Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin ilişkilerinin ilk defa Napolyon'un 1798'deki Mısır seferi sonrasında başladığını biliyoruz. Bu aynı zamanda Vehhâbîlerin Ahsâ Eyâleti'ni ele geçirip Basra Körfezi'ne açıldıkları ve böylece İngilizlerin Kuveyt'teki *Doğu Hindistan Şirketi* temsilciliğini tehdit ettikleri tarihtir. Kelly'e göre 1799'da İngilizler, Vehhâbîlere şirketin bölgedeki güvenliği için bir aracı göndermişse de, başarılı olunamamıştır.[36] Buna karşın Napolyon, 1811 yılında Vehhâbîlerle doğrudan bir ilişki kurulması için De Lascars'ı Der'iyye'ye göndermiştir.[37] Bu, Fransızların Hindistan'a göndereceksleri birlikler için körfez bölgesinde bir destek arayışında olduklarını göstermektedir.

Bütün bu verilerin yanında hatt-ı hümâyûnlar, hareketin siyasî gelişim sürecinin, Osmanlı yönetiminin bakış açısından takibini sağlayan bilgiler ih-

---

34 Bkz. BOA (HAT 3855/C, D, F, J, K); (HAT 3856).

35 Bkz. BOA (HAT 49, 64, 64/A).

36 Bkz. Kelly (1968:156-157), ayrıca bkz. Warden (1856c:430).

37 Bkz. Haddad (1966:110); Kurşun (1998:47) Der'iyye, Güney Necid bölgesindeki el-Arid'de bir yerleşim yeridir. Der'iyye 15. yüzyıl ortasında Katif'ten buraya göç eden Mani' b. Rabi'a el Mureydi tarafından kurulmuştur. Kızıldeniz'den Basra Körfezi'ne giden kervan yolu üzerindedir. Yüksek dağların eteklerinde, dar bir vâdinin içinde (Vâdi Hanîfe) yer alır. Buğday ve arpa tarlaları, hurma, şeftali, kayısı ve incir ağaçlarının olduğu meyve bahçeleriyle çevrilmiş bir yerdir. 18. yüzyılda nüfusunun otuz ila kırk bin arasında olduğu tahmin edilmektedir. Bkz. Schleifer (1945 c:3:542); Peterson (1993:36); Bilge (1994 c:9:374-375).

tiva etmektedir. Bu konuda özellikle Mekke şerîflerinin İstanbul'a yazdıkları tahrirât ya da mektuplar dikkat çekicidir. Örneğin 14 Safer 1208 (21 Eylül 1793) tarihli Mekke şerîfi Galib tarafından gönderilen tahrirât, Vehhâbî-Suûdî kıyamının Arap Yarımadası'nın ortasında –Necid'de– ilk olarak 1143 (1730) senesinde ortaya çıktığı bilgisini vermektedir. Mezkûr tahrirât ayrıca Vehhâbîlerin, etraflarındaki urbanı (göçebe Araplar) tedricen hâkimiyetleri altına alıp güçlendiğini ve bunların da nüfusunun yirmi beş bin olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra Şerîf Galib, Vehhâbîlerin amaçlarının dinî olduğunu vurgular. Ona göre Vehhâbîler dinden uzaklaşıldığını düşünmekte ve onu yeniden yaymak için savaşmaktadırlar.[38]

Hatt-ı hümâyûnlar, Osmanlı sultanının konuyla ilgili emirlerini içermesi dolayısıyla İmparatorluğun Vehhâbî-Suûdî kıyamıyla ilgili politikasını birinci derecede yansıtan belgelerdir. Bu sebeple başlangıcından 1819 yılına kadar hatt-ı hümâyûnlar sayesinde İmparatorluğun merkezinde hâkim olan bakış açısını takip etmek mümkün olabilmektedir. Diğer taraftan bu belgeler, hareketin Necid dışına taşmasından itibaren merkez-çevre ilişkileri hakkında da bilgiler ihtiva etmektedirler. Her ne kadar bunlardan hareketle sultanın otoritesinde, Şam, Bağdad ya da Mısır vâlilerinin kıyama müdahale etmedeki isteksiz tutumlarıyla ilgili olarak, bir zafiyet olduğu fikri uyansa da, bu döneme ait diğer belgeler aslında Rusya ile olan problemlerin Vehhâbî-Suûdî hareketini İstanbul için talileştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla III. Selim ve II. Mahmud dönemi hatlarından aldığımız bilgiler, hareketin meydana geldiği tarihteki tüm olayları aynı belgede anlatmamaktadır. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında idaresindeki Arap Yarımadası'nda meydana gelen bir olay üzerine İmparatorluğun siyasî ve askerî mekanizmalarının işleyişi için bilgi vermektedir.

Bu çalışmayla ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi Muallim Cevdet tasnifinde yer alan belgeler, maliye, askeriye ve dahiliye olarak üç ana gruba ayrılmaktadır. Bunlar arasında 1174 Evâsıt-ı Şevval (Mayıs/Haziran 1761) tarihli buyruldu dikkati çekmektedir. Bu belge, merkezden Mekke-i Mükerreme emîri Şerîf Mes'ud'a hitaben yazılmış olup, Muhammed b. Abdilvehhâb "bir mülhid, mezâhib-i erbaaya muhalif" olarak tanımlanmakta, ortaya koyduğu dinî öğretiyi de *itikad-ı batıl* olarak nitelemektedir. Ayrıca Osmanlı sultanının bölgedeki yegâne temsilcisi olan Mekke şerîfi Mesud'dan "heman

---

38 Bkz. BOA (HAT 3855).

göreyim sizi kat'a bu babda ızhar-ı tereddüd ve fütur ve acz ve kusura rıza ve cevaz göstermeksizin gayûrane hareket..."[39] etmesi istenmektedir. Belgenin tarihi henüz 1174'tür, oysa incelememiz bu hareketin bastırılması için ancak 1790 tarihinden itibaren bölge vâlilerinden yardım istendiğini ortaya koyuyor. Bağdad vâlisi Süleyman Paşa ve akabinde Ali Paşa, Şam vâlisi Hicaz seraskeri Cezzar Paşa ve daha sonra Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa kendilerinden yardım istenen vâlilerdi.[40] Bu da 1790 yılına kadar merkezin bu meseleyi Mekke şerîflerinin çözebileceklerine inandığını gösteriyor. Aradaki bu otuz iki yıllık süre Vehhâbîler için tedricî bir askerî ve dinî yayılma, Osmanlı İmparatorluğu içinse Rusya ile savaş anlamına gelmekteydi. Ne var ki, Vehhâbîlerin 1745 senesinde Suûd Kabilesi'yle yaptıkları anlaşmadan sonra, önce Necid ve sonra kuzeyde Ahsâ Eyâleti'ni ele geçirmeleri, Arap Yarımadası'nda Mekke şerîflerinin kabileler üzerindeki otoritesini sarsacaktır. Zira, Suûdîler Vehhâbîliği yayarken Arap Yarımadası'nın geleneksel kabile hukukunu, asabiyetini kullanmışlar, bu suretle Mekke şerîfini destekleyen kabileleri ganimet ve yağma karşılığında Suûdîlerin hâkimiyetine girmeye ikna etmişlerdir. Mekke şerîflerinin Suûdî kuvvetleri karşısında tek başlarına başarılı olamayacakları 1792 yılında Şerîf Galib'in Suûdîlere yenilmesiyle anlaşılacaktır. Bunu, Müntefik Kabilesi şeyhinin, Necid bölgesinde ortaya çıkan Ebu's-Suûd'un Medine'ye yönelmesini, "fesad" ve yağmasına karşı burada muktedir bir paşanın muhafiz olarak bulundurulmasının gerekliliğini vurguladığı mektubundan da anlamak mümkündür.[41]

Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisinde meydana gelen bu hareket, dönemin bu bölgedeki diğer faal devletlerinin arşivlerine bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Özellikle İngiltere'deki National Archive'de Arap Yarımadası ve Suûd Kabilesi ile ilgili yapılan katalog taramasında, 1906 yılına kadar bu bölgeye özel bir dosyanın olmadığı tespit edilmiştir. Bahsi geçen yıla kadar Vehhâbîlik, Suûd Kabilesi ya da Arap Yarımadası'yla ilgili olay ve gelişmelere dair bilgilere Osmanlı İmparatorluğu ve Arap Yarımadası'na komşu diğer Arap topraklarıyla ilgili dosyalardan ulaşmak mümkündür.[42]

---

39 Bkz. BOA (C. DH. 6716), ayrıca bkz. Uzunçarşılı (1972:105); Eyüp Sabri Paşa (1992:13-14).

40 Bkz. Nieuwenhuis (1982:54).

41 Bkz. BOA (HAT 49, 64, 64/A).

42 Foreign Office-National Archive kayıtlarında Vehhâbî-Suûdî kıyamıyla ilgili belgeler, aşağıda numaraları belirtilen dosyalarda bulunmaktadır:

Hicaz'daki İngiliz temsili başlangıçta ve uzun süre, konsolosluk (ticarî) kanalları ile olmuştur, lakin bu temsil diplomatik bir temele sahip değildir. Bundaki amaç öncelikli olarak Levant Company ve East India Company'nin[43] çıkarlarını ve bunlara bağlı olarak da British Indian tüccar ve hacılarını korumaktır. Her iki şirket de, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kapitülasyon sistemi ile genişletilmiş bir hak olan diplomatik dokunulmazlıkla büyük elçi ve konsolos[44] atama hakkına sahipti. 1821 senesine kadar tüm İngiliz diplomatik memurları kendi ticaret bölgelerine şirket tarafından atanmaktaydılar. Bununla birlikte 18. yüzyılda şirket önemini kaybetmeye başladığında yüksek dereceli memurların *Secretary of State for Foreign Affairs* tarafından belirlendiği ve atandığı görülmeye başlanmıştır.[45] Bu sebeple arşiv kayıtları Akdeniz, Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu bölgelerinde ticaret, ekonomi, denizcilik ve finans üzerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte

---

FO 24/24 Mısır.
FO 78/42;50;75: General Correspondences before 1906 (1906 öncesi Genel Yazışmalar), Ottoman Empire.
FO 195/17: Correspondences (Yazışmalar): Turkey: Diplomatic (Diplomatik) ve Consular (konsolosluk).
FO142/1 Consulates (Konsolosluklar), Egypt: Letter Books (1805-1873).
FO 602 Southern Department and Foreign Office: Consulate, Basra, Ottoman Empire, General Correspondence, 1761-1914.

43 17. yüzyılda iki önemli ticarî şirketin –the Company of Merchants Trading in Levant (Akdeniz'de ticaret yapan tüccarın şirketi) ya da Levant Company ve Honourable East India Company (Doğu Hindistan Şirketi)– kendi ticaret bölgelerini gösteren bir anlaşma yapmışlardır. Levant Company Mısır'la, Güney Kızıldeniz'de Cidde ve Hicaz, ayrıca Filistin, Lübnan, Suriye, Anadolu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa topraklarında bir ticarî tekele (a monopoly of trade) sahipti. Bunun dışındaki bölgeler East India Company'nin (Doğu Hindistan Şirketi) ticari alanı olarak kalmaktaydı. Bkz. Marston (1961:3); Burdett (1996 c:1:2-3), ayrıca bkz. Head (1833); Playfair (1859); Hoskins (1928); Rostovtzeff (1932); Hourani (1945:14-20); Ingram (1978c:279-283), East India Company'nin Irak ve Basra Körfezi'ndeki ilk dönem faaliyetleri hakkında bkz. Précis (1874); Yapp (1967:325-326).

44 Büyükelçi, bir devleti başka bir devlet nezdinde temsil eden en yüksek dereceli diplomasi memuru; konsolos ekonomik, ticarî ilişkileri geliştirmek, yeni ilişkiler kurmak ve bunlara ilişkin işlemleri yerine getirmek ve bağlı bulunduğu ülkenin vatandaşlarının (uyruklarının) yararlarını korumak üzere bir devletin diğer bir devlette bulundurduğu temsil yetkisine sahip olmayan görevli. Bkz. Yılmaz (2003:113, 394).

45 Bkz. Marston (1961:4-5).

konsolosluk temsilcilikleri (consular representatives) Mekke şerîfi ve yerel Osmanlı otoritelerinin ilişkilerini, halk ve iş konularında etkili olan kabilesel hususları rapor etmektedir. Bu duruma örnek teşkil edebilecek en önemli belgelerden biri FO 78/50 numaralı dosyada yer alan, 1789 tarihli *Memoir on the Wahabee Arabs* başlıklı 5 varaklık yazıdır. Burada Vehhâbîliğin doğuş ve yayılma hikâyesi hem dinî hem de siyasî özellikleri bakımından anlatılmaktadır. Bu hikâye şimdiye kadar üzerinde çalıştığınız ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ve onun doktrininin ayrıntılı izahına sahip diğer çalışmalarla ismi geçen mekân ve tarihler bakımından uyuşmaktadır. Bu kısa hikâyeye göre, Muhammed b. Abdilvehhâb, Basra ve Bağdad'da hukuk eğitimi aldıktan sonra Şam'a yerleşerek ilk defa burada görüşlerini açıklamış, ancak tebliğlerinin verdiği rahatsızlık yüzünden Şam'ı terk etmek zorunda kalarak Musul'a gitmiştir. Ancak burada da vaz' ettiği doktrin tehlikeli bulunmuş ve Musul'dan ayrılarak Uyeyne'ye gitmiş ve Uyeyne şeyhi Muham(m)er, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisini kabul etmiştir. Ayrıca Muhammed b. Abdilvehhâb, şeyh Muham(m)er'in kız kardeşiyle evlenerek ailenin koruması altına da girmiştir.[46] Uyeyne halkının, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisi doğrultusunda yaptığı uygulamalardan rahatsız olması sebebiyle onu Uyeyne'den ayrılmaya zorladığı görülmektedir.[47] Buradan Der'iyye'ye giden Muhammed b. Abdilvehhâb, Der'iyye Şeyhi Muhammed b. Suûd'un koruması altına girmiş, Muhammed b. Suûd, Vehhâbî doktrinini kabul etmiştir. Bu belgede dikkati çeken ifade Muhammed b. Suûd'un Der'iyye vâlisi olarak zikredilmesidir.[48] Ancak elimizde Suûd ailesinin resmî olarak buranın vâlisi olduğunu ispatlayacak bir belge mevcut değildir.

Muhammed b. Abdilvehhâb ile Muhammed b. Suûd arasında otorite işlevsel olarak dinî ve siyasî olarak ayrılmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölümünden (1792) sonra her iki otoritenin de Suûd ailesi yöneticilerinin liderliğinde birleştiği görülmektedir. Diğer taraftan Vehhâbîliğin Suûd Kabilesi içinde ve diğer komşu kabilelere kabul ettirilmesinin güç kullanılarak ya-

---

46 Zinkeisen ise Şeyh Muhammed b. Suûd'un Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kızıyla evlenerek akrabalık bağının kurulduğunu iddia etmektedir (2011 c:7:143).

47 "The people of Ayenah (Uyeyne) however appear to have had too much good sense to esteem as meritorious so horrible a transaction and they obliged Moollah Mohammed to abandon Ayenah (Uyeyne)..." NA (FO78/50).

48 Bkz. NA (FO 78/50).

pıldığını iddia etmektedir.[49] Bu belge Vehhâbîliğin yükselişinin İstanbul'da büyük bir kıskançlık ve dikkat konusu olduğunu da belirtmektedir.[50]

Belgenin Vehhâbîliğin itikadî yapısıyla ilgili yorumu ise, Vehhâbîlerin iddia ettikleri dinî anlayışın,[51] Hanbelî yorum takip edilerek, Kur'an'ın olduğu gibi zahirî (literal) anlamına dayanmaktaydı. Ayrıca Vehhâbîlik yeni bir mezhep olarak tanımlanırken, Vehhâbîlerin kendi doktrinlerini kabul etmeyen diğer İslâm mezheplerini Hıristiyanlar ya da Yahudiler gibi gayri Müslim kabul edip, her Vehhâbînin bunlara karşı savaşmasını bir görev olarak tanımladığı anlatılmaktadır.[52] Ayrıca bu metinde Vehhâbîlerin "doğru inancı" kabul edinceye kadar diğer inançtan insanlara karşı devam eden savaşta yer almaları gerektiği anlayışının açıkça Kur'an'dan alındığı belirtilmekte, Vehhâbî inancı ve Vehhâbîler "püriten"ler[53] olarak değerlendirilmektedir.

Bu hareketin farklı bir veçhesi olarak, bağımsız hareket etme yetisine de sahip Vehhâbî Arapların geleneksel bir biçimde yağma, hırsızlık ve adam öldürme şeklinde önce Necid daha sonra da Arap Yarımadası'nın kervan ve hac yolları üzerindeki faaliyetlerine dikkat çekilmektedir.

Başka bir İngiliz temsilcinin raporunda, Vehhâbî-Suûdî liderlerinin İslâm'ın düşüşünü hızlandırdıkları ve bu yeni mezhebin Doğu'da bir devrime sebep olmayacağı belirtilmiştir.[54] Ayrıca 10 Ocak 1804 tarihinde Osman ismindeki bir kişinin Bağdad Paşası'na gönderdiği bir raporda Vehhâbîlerin lideri Abdülaziz hakkında "İslâm'ın düşmanını yok etmek için ilhamını Peygamber'den aldığı"[55] ve aynı raporda Bağdad vâlisinin Abdülaziz'e suikast için Osman'ı görevlendirdiği de belirtilmektedir.[56] İstanbul'dan Londra'ya gönderilen bir diğer raporda ise, İngiliz elçisinin Vehhâbîliğin

---

49 Bkz. NA (FO78/50).

50 "Within these fifteen years it has encreased so much as to become an object of great jealousy and attention to the Court of Constantinople." NA (FO78/50).

51 Belgede bu İslâm olarak değil "Mohammedanism" olarak zikredilmektedir. NA (FO78/50).

52 Bkz. NA (FO78/50).

53 Bkz. NA (FO78/50).

54 "It did not appear to me that that new sect bids fair to bring about a great revolution in the East..." NA (FO78/42).

55 "A fanatic of the name of Osman says the report transmitted to the Turkish Ministry, went to the Pacha of Bagdad, to whom he stated, that he was inspired by the Holy Prophet to destroy of the enemy of Mohametism..." NA (FO78/42).

56 Bkz. NA (FO78/42).

dinî ve siyasî doğası hakkında bir malumat sahibi olmadığını söylediği görülmektedir.[57]

İsyanla ilgili dolaylı bir belge de FO24/24 numaralı Mısır dosyasında bulunmaktadır. Mehmed Ali Paşa'nın Mısır vâliliğine getirilmesinden (1805) sonra Arap Yarımadası'nda Mısır ordusunun faaliyetlerinin başlaması (1811) ve nihayette Vehhâbî-Suûdî kıyamının geçici olarak son bulması (1819) sürecindeki rolünü İskenderiye'deki İngiliz Konsolosu Edward Cook'un bu dosyadaki raporlarından[58] da takip etmek mümkündür.

Genel olarak, İngiliz belgelerine göre Vehhâbî-Suûdî kıyamı, dinî veçhesi bakımından püriten bir İslâm yorumudur. Ancak bu yorum devrimci bir öngörüye sahip değildir ve İslâm'ı güçlendirmek bir tarafa, zayıflatmaktadır.

Diğer taraftan Osmanlı zihniyeti zaviyesinden Vehhâbîliğin nasıl göründüğünü anlamamıza yardımcı olacak dönemin önemli kronikleri arasında, İzzî Süleyman Efendi'nin *İzzi Tarihi*, Câbî Ömer Efendi'nin *Câbî Tarihi* (*Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî*), Ahmed Vasıf'ın *Târîh-i Vasıf*, Mütercim Ahmed Asım'ın *Âsım Tarihi*, Sâdullâh Enverî'nin *Tarih I-II-III*, *Şânî-zâde Mehmed 'Atâ'ullah Efendi'nin*, *Şânîzâde Tarihi*, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Târîh-i Cevdet*'i yer almaktadır. Bu kroniklerde, daha önce zikredilen resmî belgelerle örtüşen bir üslûp dikkati çekmektedir. Vehhâbî-Suûdî kıyamı meselesi hakkında bu eserler iki noktayı ön plana çıkarmaktadırlar. Birincisinde Vehhâbî-Suûdî-Osmanlı çatışmasına dinî bir zaviyeden bakılmakta, ikincisinde ise bu çatışma İmpratorluğun genelinde karşılaşılan asayiş meselesiyle ilgili olarak değerlendirilmektedir. Bu eserlerde de Vehhâbîlik tek elde dinî bir söylem üzerinden eleştiriye tâbi tutulmakta ve İslâm tarihinde iktidar çevrelerince kendilerine karşı ayaklananlar için sık kullanılan terimlerden biri olan ***hâricî***, ***ibâdî***, ***zındık*** terimiyle nitelendirilmektedir.[59] Kroniklerde, padişahın adıyla beraber "halife", "hâdimü'l Haremeyni'ş-Şerîfeyn" ve hatta "es-Seyyid" kelimelerinin kullanılması, Arap Yarımadası'nda Osmanlı sultanının otoritesine ve hatta onun dinî meşru-

---

57 "I am not sufficiently acquainted with the nature of the Wahaby Goverment to inform your Lordship..." NA (FO78/42).

58 Bu rapor özellikle 1813-1814 yılları arasında Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa ve Mısır'dan Hicaz'a giden askerî birliklerin Mekke şerîfi, Şerîf Galib ile çatışmalı ilişkilerini de ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bkz. NA (FO 24/24).

59 Sünnîlik dışı her türlü şüpheli inanç, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli görülmesi sebebiyle bu türlü terimlerle adlandırılmıştır. Hâricîlik, ibâdîlik veya zındıklık Sünnî İslâm'a muhalif bütün inanç ve hareketler demektir. Bkz. Ocak (1998:14).

iyetine özellikle vurgu yapmakta, dolayısıyla Vehhâbîlik buna bir meydan okuma olarak algılanmaktadır.

Osmanlı kroniklerinde Vehhâbî-Suûdî hareketinden ilk bahseden Vekânüvis İzzî Süleyman Efendi'dir. *İzzî Tarihi*'nde Vehhâbîlikle ilgili bilgilerin kaynağı, Mekke şerîfi Mes'ud b. Said'in İstabul'a gönderdiği mektuptur. Buna göre Muhammed b. Abdilvehhâb bir mülhiddir ve halkını dört Sünnî mezhebe muhalif bir ictihâdda bulunmak suretiyle delalete sürüklemektedir. İzzî Süleyman Efendi eserinde ortaya koyduğu Vehhâbî-Suûdî imajıyla, kendisinden sonra kaleme alınacak kroniklere de bir temel oluşturmuştur. Câbî Ömer Efendi, bu hareket için *kıyam* kelimesini kullanmakta ve Basra ve Necid ulemâsının yazdığı Vehhâbî karşıtı reddiyelere değinmektedir. Şânîzâde *Tarihi*'nde ise, Vehhâbî-Suûdî kıyamının Arap Yarımadası'ndaki yayılışı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap Yarımadası'na komşu Şam, Bağdad ve Mısır vâlileri aracılığıyla bu hareketle mücadelesi ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır. Diğer taraftan yukarıda ismi zikredilen bu eserlerde, meselenin ne olduğunu anlamaya çalışan analizlerden ziyade, devlet belgelerinin dilinde hâkim olan tanımlayıcı unsurlara rastlamak mümkündür. Ahmed Cevdet Paşa ise eserinde, Vehhâbî-Suûdî kıyamına dair dinî ve takbih edici dar tanımlama dairesinin dışına çıkarak, Vehhâbîliğin karekterine ilişkin bilgiler vermekte ve Osmanlı ulemâsının Vehhâbî-Suûdî hareketi hakkında malumatı olmamasını eleştirmektedir.

I. Erken Dönem Vehhâbî-Suûdî Tarih Yazıcılığı

Peskes, Commins ve Delong-Bas'a göre, 18. yüzyılın başında doğan Muhammed b. Abdilvehhâb bir İslâmî "reformist"tir. Kendi çağının Müslümanlarına yönelik eleştirisi, Arap Yarımadası'nın ortasında (Necid) radikal bir reform hareketini doğurmuştur. Vehhâbî hareketi Suûd Kabilesi şeyhleri tarafından idare edilmeye başladıktan sonra (1745), Arap Yarımadası'nda 18. yüzyılın ikinci yarısında politik bir güce dönüşmüştür. Bahsi geçen bu görüşler Vehhâbî-Suûdî tarihine yönelik araştırmalar yapan Batılı tarihçi ve araştırmacıların perspektifinden görünenlerin özetidir.[60] Burada tartışılması gereken problemlerden biri, bu tarihçi ve araştırmacıların kullandığı *reform* ve *reformist* kavramlarının burada yerinde kullanılmamasıdır. Zira Vehhâbî hareketi İslâm dinini yeni baştan inşa etme ya da onun özünde varolanı değiştirme iddiası taşımaz. Vehhâbî hareketini burada tam olarak karşılayan

60 Bkz. Peskes (1993:367); Commins (2006:30-39); Delong-Bas (2007:8, 20-40).

kavram *tecdîd*dir. *Tecdîd* kavramı yenileme, yeni etme, tazeleme anlamına gelmektedir.[61] Bunun yanı sıra *ihyâ* kavramı da Vehhâbî hareketinin tanımlanmasında kullanılabilir. *İhyâ*, diriltmek anlamına gelmektedir.[62] Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisinde açıkça vurguladığı şey, İslâm'ın ana kaynaklarını (Kur'an ve sünnet) çağının Müslümanları için tekrar diriltmektir. Diğer taraftan bu araştırmacıların üzerinde fikir birliğine vardıkları önemli mevzu da, Vehhâbî hareketinin ortaya çıkması ve gelişme koşulları hakkındaki bilginin oldukça sınırlı olmasıdır. Dolayısıyla Vehhâbî hareketinin doğuşu belirli bir sebebe dayandırılarak izah edilemez.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerinin karakteri üzerine ilk incelemeler, Hanbelîliğin İbn Teymiyye (ö. 1328) tarafından yeniden formüle edilmiş halinin, 18. yüzyılda Vehhâbîliğin temel doktrinine kaynaklık ettiği fikrinden yola çıkar.[63] Yine de erken dönem Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin karşılaştırmalı sosyal ve entelektüel tarihinin yazılması şöyle dursun, araştırmaların halihazırdaki durumu 18. yüzyılın ortalarına kadar Arap Yarımadası'nın ortasında Vehhâbî hareketinin neden ve nasıl doğduğu sorularına kesin cevaplar verebilmemizi mümkün kılmaktan uzaktır. Bunun sebebi aslında araştırma için mevcut kaynakların az olmasıdır. Arap Yarımadası'nın ortasındaki coğrafi yerleşimi sebebiyle Necid, Yarımada'nın diğer parçalarından farklı olarak (Ahsâ, Yemen ya da Hicaz örneğindeki gibi), Osmanlı İmparatorluğu'nun doğrudan yönetimi altına girmemiştir[64] İslâm Dünyası'ndaki önemli kent merkezlerinden uzak Arap Yarımadası'nın ortasında Necid vahaları, herhangi bir devlet arşivi tarafından belgelenmeyen nev'i şahsına münhasır idarî ve siyasî bir yapı geliştirmiştir. Vehhâbî öncesi ve erken Vehhâbî dönemlerinin yerel tarihçiliğine ait çalışmalar, sadece isimleri bilinen ya da Batılı araştırmacıların ulaşamayacağı Suûdî Arabistan'da tutulan çok sayıda çalışma tarafından temsil edilmektedir.

---

61 Bkz. Cevdet (1309 VII:381).

62 Bkz. Juynboll (1968 c:5/2:947).

63 Bkz. Peskes (1993:367) İbn Teymiyye'nin tezini Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İslâm anlayışında takip etmek mümkündür. İbn Teymiyye Şeriat'ın cemaatin birliği üzerine etkisini vurgulamış, siyasî ve simgesel olarak asıl dengeyi, ümmetin birliğini sağlayabilecek tek araç olarak Şeriat'ı görmüştür. Daha sonra Muhammed b. Abdilvehhâb'ın da yapacağı gibi, taklidi reddederek, tevhîd kavramını doktrininin merkezine yerleştirmiş, Kur'an ve sünnete geri dönülmesi çağrısı yapmıştır. Bkz. Ayubi (1992:31).

64 Bkz. Bilge (2003 c:27:59-69).

Vehhâbîliğin doğuşu ve erken dönem Vehhâbî-Suûdî Devleti hakkında bugüne kadarki bilgilerin asıl ve ilk kaynaklarından biri Hüseyin İbn Gannâm (ö. 1811) ve Osman b. Abdullah b. Bişr (ö. 1873)'in eserlerince temsil edilen Vehhâbî tarih yazıcılığıdır. Bu iki çalışma, herhangi bir eleştirel değerlendirme yapılmaksızın sık sık kullanılmakta ve kendilerinden aktarmalar yapılmaktadır. Bu sebeple Batı'da yapılan araştırmalarda bile uzun zamandan beri Vehhâbî tarih anlayışının baskın olduğu görülmektedir. Bu anlayışın en karakteristik özelliklerinden biri, 18. yüzyılın ortalarına kadar Arap Yarımadası'nda Vehhâbî öncesi dönemin "cahiliyye" veya "İslâmî olmayan koşullar" şeklinde nitelendirilmesidir. İbn Gannâm ve İbn Bişr'e göre özünde Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kendi döneminin Sünnî Müslümanlarının değerler sistemine karşı yönelttiği bir eleştiridir; bu durum halihazırda hâkim dinî, sosyal ve politik şartlara karşı durarak ve kendine has sınırlar çizerek esasında kendini tarif eden bir topluluğun doğmasına sebebiyet vermiştir. İbn Gannâm ve İbn Bişr'in kitapları, Vehhâbî öncesi dönem, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın biyografisi, 18. yüzyılın ikinci yarısı ve 19. yüzyılın başında İslâm Dünyası'nın Haremeyn ile Vehhâbîlerin ilişkisi şeklinde üç bölümden meydana gelmektedir.[65] Ayrıca İbn Gannâm'ın kroniğinde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın risalelerinden de alıntılar yer almaktadır. İbn Gannâm'a göre, onun İslâm toplumundan istediği şey, merkezinde bir *tevhîd* tartışmasının olduğu *tecdîd*dir.[66] Zira Muhammed b. Abdilvehhâb kendi döneminin Müslümanlarını *sahih* Müslümanlar olarak değerlendirmez, onları İslâm'ın özünden uzaklaşmış bir nesil olmakla tanımlar. Buradan hareketle onun ilk İslâm toplumunu Kur'an ve sünnet temelinde idealleştirdiğini söylemek mümkündür.[67] Bu konuda onun üzerine biyografik bir çalışma yapan Peskes, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm Sünnî hukuk okullarının uygulamalarına karşı olduğunu, tevhîd üzerine öğretileri aracılığıyla, selefleri olarak gördüğü Hanbelî İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı âlimleri hariç tutarak, tüm Sünnî hukuk okullarını inancın esaslarını inkâr etmekle suçladığını iddia etmektedir.[68]

---

65 Bkz. İbn Gannâm (1961); İbn Bişr (1971).

66 Bkz. İbn Gannâm (1961).

67 Bkz. İbn Gannâm (1961:178-187) ayrıca bkz. Voll (1982:110-126); (1983:33); Küçükcan (1995:69).

68 Bkz. Peskes (1993:52).

Genel kanının aksine, döneminin İslâm toplumunun *tecdîde* ihtiyaç duyduğunu ilan eden Muhammed b. Abdilvehhâb, dinî bakımdan cahil ya da esasında göçebe olan bir çevreden ortaya çıkmamıştı. Öğretilerini açıklamaya başlar başlamaz, Necid'in merkezindeki vahalarda köklü Hanbelî ulemâ ailelerinin üyeleri olan muhaliflerin şiddetli direnişiyle yüzleşmek zorunda kalmıştır.[69]

Vehhâbî karşıtı âlimler için tarih, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın liderliğini yaptığı öğretilerin sonuçlarını kanıtlayan şeydir; din adına savaşmak ve saldırmak, bu tüm Arap Yarımadası, Mekke ve Medine'de bile Sünnî Müslümanlara karşı bir savaştı. Vehhâbîler, 19. yüzyılın ilk on yılında bu coğrafyada hâkimiyetlerini kabul ettirmeyi başardılar, böylece *Hâdimü'l-Haremeyni'l-Muhteremeyn* olan Osmanlı sultanının otoritesine meydan okudular.[70]

19. yüzyıl Vehhâbîlik karşıtı Sünnî âlimlerin çalışmalarına Mekke'nin Şâfiî müftüsü ve Hicaz'ın reisü'l ulemâsı Ahmed b. Zeynî Dahlan (ö. 1886) örnek verilebilir. Dahlan, Vehhâbîliği dogmatik olarak çürütmeye çalışır. Muhammed b. Abdilvehhâb ve takipçilerine karşı argümanlar geliştirirken aynı zamanda 19. yüzyıl Sünnî İslâmı'nda Vehhâbîlik yanlısı eğilimleri de eleştirir.[71] Vehhâbî öncesi döneme yönelik ilk tarih çalışmalarından biri Vehhâbî karşıtı Bağdadlı bir Sünnî âlim Mahmud Şükrü el-Alusi (ö. 1924) tarafından yazılmıştır. El-Alusi'nin kitabında, Vehhâbî tarihini ele almanın Vehhâbî yanlısı bir tavır ya da Vehhâbîliğin savunusu için önemli bir görevmiş gibi algılandığından şikâyet etmesi dikkati çekmektedir.[72]

Hüseyin İbn Gannâm (ö. 1811) Vehhâbî cemaatinin ilk tarihçisi, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın çağdaşı ve Vehhâbîliğin ve Vehhâbî-Suûdî Devletinin 18. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişiminin tanığıdır. Ahsâlı Malikî bir âlim olan İbn Gannâm, Arapça gramer öğretmesi için Suûd ibn Abdülaziz'in daveti üzerine Der'iyye'ye gitmiştir.[73] İbn Gannâm, 19. yüzyılın ilk on yılında iktidarının zirvesindeki Vehhâbî toplumunu gözlemleme şansına sahip olmuştur.[74] Bu dönemde Vehhâbîler Mekke ve Medine'yi ele geçirmiş ve

---

69 Bkz. Peskes (1993).

70 Bkz. Corances (1995:17); Algar (2002:28-30).

71 Bkz. Dahlan (ty.:153-154), ayrıca Vehhâbî karşıtı modern dönem literatürü ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Peskes (2000:344-374).

72 Bkz. El-Alusi (1929:111-121).

73 Bkz. Al-Uthaymin (2009:XV).

74 Bkz. Peskes (1993:178-179); Delong-Bas (2004:14); Traboulsi (2002:376).

böylece bölgede Osmanlı sultanına rakip bir iktidar oluşturmuşlardır. İbn Gannâm, Muhammed b. Abdilvehhâb, öğretileri ve böylece tarihte Vehhâbî toplumunun rolünü anlatmak amacıyla, Vehhâbîliğin İslâm tarihi yorumu için bir taslak çizmeye çalışmıştır. Bu yorumun temelini teşkil eden temel fikir, Vehhâbî öncesi ve (Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretileriyle sıkıca bağlantılı) Vehhâbî tarihi arasındaki keskin farktır. İbn Gannâm, İslâm Peygamberi'nin ölümünden sonraki dönemi özellikle ikinci Halife Ömer'in ölümünden itibaren İslâm tarihinin karanlık bir dönemi olarak tasvir eder, ölçütü ise İslâm'dan uzaklaşılmasıdır. Ona göre birinci *cahiliyye* İslâm'ın doğduğu dönemin şartlarını ifade etmektedir, ikinci *cahiliyye* ise Muhammed b. Abdilvehhâb'ın doğduğu, sadece Necid ve Arap Yarımadası'nda değil aynı zamanda tüm Sünnî İslâm topraklarında yaşanan bir *dinî cahiliyye* durumuna karşılık gelmektedir. Sonuç olarak onun anlattığı Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretileri İslâm'ın Peygamber'in zamanındaki gibi yaşanması özlemine işaret etmektedir.[75] Vehhâbî tarih yazıcılığını başlatan İbn Gannâm, Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın biyografisine kitabında ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. İbn Gannâm, onun eğitim hayatıyla ilgili bilgiler verirken sadece Medine'deki hocalarından Abdullah b. İbrahim en-Necdî el-Medenî ve Muhammed Hayat es-Sindî el-Medenî'ye yer vermiş, Basra'da kaldığı dönemdeki hocalarının isimlerini belirtmemiştir. Diğer taraftan İbn Gannâm, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerini Necid'de yaymaya başlamasını dinî vahyin yenilenmesi olarak değerlendirmektedir.[76]

İbn Gannâm'ın tarafgirliği, 19. yüzyılın ilk on yılında Mekke ve Medine'nin ele geçirilmesiyle sonuçlanan ilk Vehhâbî-Suûdî Devleti ve Mekke şerîfleri arasındaki çatışmanın gelişimini anlatma şekline de yansımıştır. İbn Gannâm, Mekkeli birliklerin, Necid'e 1791'den itibaren sıklaştırdıkları seferlerine karşı Vehhâbî birliklerinin mücadelesini İslâm'ın savunulması için Müslümanların *cihadı*[77] olarak tanımlamaktadır.

Bir diğer Vehhâbî tarihçisi İbn Bişr (ö. 1873), 19. yüzyılın ortalarına doğru erken dönem Vehhâbîliği ve Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin tarihini yazmıştır. İbn Bişr 1809 senesinde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın oğlu İbrahim'in

---

75 Bkz. İbn Gannâm (1961:12).

76 Bkz. İbn Gannâm (1961:13).

77 İbn Gannâm (1961:21), ayrıca bkz. Abu Hakima (1967:49-50); Şibay (1977:164).

verdiği *Kitabü't-Tevhîd* derslerine katılmıştı. Kitabında İbn Gannâm'ın kitabını yakından takip ettiğini söyler. Vehhâbîlik öncesi ve Vehhâbîlik dönemi gibi iki parçalı tarih anlayışını, selefi olan İbn Gannâm'dan aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Bişr'in kitabında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın biyografisi, erken dönem Suûdî-Vehhâbî Devleti'nin askerî seferleri ve özellikle Haremeyn'in ele geçirilişi tafsilatlı olarak anlatılmıştır. İbn Bişr eserinde, Uyeyne'de doğan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, babası hâlâ oranın kadısıyken eğitimi için Uyeyne'den ayrıldığını, 1726 senesinde ise Hureymila'ya gittiğini ve bunun Vehhâbî davâsının başlangıç tarihi olduğunu okuyucunun dikkatine sunar.[78]

İki eserin de yapısal benzerlikleri bir tarafa konulursa, İbn Bişr'in tarihi, İbn Gannâm'ın kitabını yazdığı dönemin koşullarıyla karşılaştırılamaz şartlar altında oluşmuştur. 19. yüzyılın Vehhâbî toplumunun bir üyesi olarak İbn Bişr, 1818 senesinde ilk Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin politik çöküşünü yaşamış ve bundan sonra Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin Sünnî İslâm'ın geri kalanıyla ilişkilerinin dönüşümlerine şahit olmuştur.[79] Ona göre Vehhâbî dönemi ile öncesi arasındaki fark, Vehhâbî öncesi dönemin *cahiliyye* devri olmasıdır. Ancak İbn Bişr'in kitabında düzenli olarak tekrarlanan *İslâmî yenilenme* fikri, aslında *müceddid*[80] kavramı etrafında şekillenmiştir. İbn Bişr, İslâm tarihinde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın rolünü açıklamak için "devirli tecdîd (recycling revivalism)" fikrine gönderme yapar.[81] İbn Bişr'e göre Muhammed b. Abdilvehhâb'ın "ihyâ/tecdîd" çağrısı'nın sebepleri Necid toplumunun o zamanki şartlarında aranmalıdır. İbn Bişr burada, bedevî gelenekleri ve bunların nüfusun diğer kesimleri üzerine olumsuz etkisinden bahsetmektedir. Zira Necid'de kabile savaşları ve geleneksel hukukun siyasî durumu belirlediği bilinmektedir. İbn Bişr kitabında Necid'de hâkim olan şartları tasvîr etmek için *cahiliyye* kavramını sadece bu bağlamda kullanır.[82] İbn Bişr eserinde tasvir ettiği Necidli dindar âlim Muhammed b. Abdilvehhâb'ın "İslâm'ın aslının terk edildiği" teorisi yerine, kabilelerin içinde bulunduğu sosyal, dinî ve siyasî hayatın kökeni ve gerçek sebebi üzerinde durmaktadır.[83]

---

78 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:18).
79 Bkz. Peskes (1993:184); Al-Uthaymin (2009:XVII-XVIII).
80 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:6).
81 Bkz. Landau-Tasseron (1989:84).
82 Bkz. İbn Bişr (1971 c:2:5).
83 Bkz. İbn Bişr (1971 c:2:90).

İbn Bişr, Muhammed b. Abdilvehhâb ve Muhammed b. Suûd arasında 1744 (kimi yerlerde 1745) yılında yapılan anlaşmayla ilgili olarak, siyasî bir amacı merkeze koyar, buna göre anlaşmanın asıl hedefi, kabileler üzerinde hâkimiyet ve Necid'de bir İslâm devleti kurmaktır. Bunu yaparken, Muhammed b. Suûd'un siyasî gücü ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dinî rehberliği esas alınmıştır. Sünnî çoğunluk ve Vehhâbîler arasındaki çatışma İbn Bişr'e göre ilk Vehhâbî-Suûdî Devleti ve Mekke şerîfleri arasındaki ilişkiyi de tanımlamaktadır. İbn Gannâm bu durumu, iki İslâm toplumu arasındaki çatışma ve İslâm'ın savunulması (darü'l İslâm, cihad) ekseninde açıklarken,[84] İbn Bişr ise bu durumu, Arap Yarımadası tarihinde görülebilen eski bir gelenekten hareketle, iki komşu yönetici arasındaki siyasî rekabetin sebep olduğu bir mücadele olarak izah eder.[85] Vehhâbî toplumunun ortaya çıktığı andan itibaren bahsi geçen çatışmanın doğrudan hedefi İslâm Dünyası'nın kutsal yerleri üzerinde hegemonya kurmak mıydı? sorusu burada anlam kazanmaktadır. Vehhâbîlik karşıtları özellikle de İbn Bişr'in çağdaşı Ahmed b. Zeynî Dahlan için cevap oldukça açıktır; İslâm Dünyası'nın kutsal yerlerini ele geçirme hedefi, Vehhâbî öğretileri ve tarihinin bir parçasıdır.[86] Ancak İbn Bişr, Haremeyn'de Vehhâbî yönetiminin, kutsal mekânların iyi bir Sünnî İslâmî koruma altında olmasından başka bir anlama gelmediğini ifade eder.[87] Yani içinde Sünnî İslâm'a kıyam ya da Hâdimü'l-Haremeyn olan Osmanlı sultanına karşı bir meydan okuma yoktur. Diğer taraftan Ahmed b. Zeynî Dahlan bu argümana, Vehhâbîlerin Mekke ve Medine'yi ele geçirdikten sonra halkı tâbi tuttukları muamele, dinî uygulamalarda yaptıkları değişiklikler ve sultanın adının hutbede okunmasının yasaklanması gibi icraatı örnek vererek karşı çıkmıştır.[88] Aslında dikkat çekici fikir birliği, Vehhâbî tarihçi İbn Gannâm ve Vehhâbî karşıtı tarihçi Ahmed b. Zeynî Dahlan'ın, bu çatışmanın sadece dinî kavramlarla anlaşılabileceğini ve açıklanabileceğini söyleyen bir bakış açısına sahip olmalarıdır.

Bu çalışma esnasında en fazla başvurulan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserlerinden *Kitabü't-Tevhîd* ve *Keşfü'ş-Şubuhât*'tır. *Kitabü't-Tevhîd* daha önce de bahsi geçtiği üzere Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ilk eseridir ve

---

84 Bkz. İbn Gannâm (1961:75).
85 Bkz. İbn Bişr (1971 c:25).
86 Dahlan (ty.:282).
87 İbn Bişr (1971 c:2:86).
88 Dahlan (ty.:295).

öğretisinin dayandığı temelleri –Allah'ın birliği– burada açıklanmaktadır. *Kitabü't-Tevhîd*'den farklı olarak *Keşfü'ş-Şubuhât*'ı Der'iyye'ye geldikten sonra yazmıştır. Bu eser aslında polemik üslubunda yazılmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb tektanrıcı (monoteist) fikrine karşı, yine kendi geliştirdiği argümanlar üzerinden sorular sormakta ve bunları cevaplamaktadır. *Keşfü'ş-Şubuhât*'a Muhammed b. Abdilvehhâb tektanrı inancını tanımlayarak başlamaktadır. Daha sonra, Müslümanların dinlerini iyi bir biçimde öğrenerek düşmanlarına karşı etkili bir silaha sahip olabileceklerini söylemektedir.[89]

II. Seyahatnâmeler (Avrupalı Seyyahların Arap Yarımadası ve Vehhâbîler Hakkındaki Gözlemleri)

İsyanın meydana geldiği mekân ve tarihin, Avrupa'da yükselen kolonyalist yayılma eğilimiyle örtüştüğü görülmektedir. Avrupa'nın 16. yüzyılda başlayarak Orta Doğu ve Uzak Doğu'ya siyasî ve ekonomik ilgisi, 18. ve 19. yüzyıllarda bu bölgeleri sadece Avrupalı tüccar için değil seyyahlar için de cazip bir hâle getirmiştir. Bu durum Doğu'ya merakı ve buna dair bilgi üretiminin artışını da tetiklemiştir. Arap Yarımadası'na gelen seyyahlar ve geldikleri tarihler şu şekilde sıralanabilir: Carsten M. Niebuhr (1762-1767), Ulrich Seetzen (1806-1815), Ali Bey el-Abbasi (Domingo Badia y Leiblich) (1807), Jean Baron Rousseau (1808), John Lewis Burckhardt (1814-1815), Captain George F. Sadlier (1818-1819).

Vehhâbî hareketi hakkında Avrupa'ya ilk bilgi akışını sağlayan Carsten M. Niebuhr (1733-1815)'dur. Niebuhr, Vehhâbîliği yeni bir din, Muhammed b. Abdilvehhâb'ı da yeni bir peygamber olarak tanımlamayı tercih etmektedir.[90] Niebuhr'un gözlemlerinde Arap Yarımadası'nda bedevî hayat şekli ve ilişkileri ayrıntılı olarak yer alır. Niebuhr, Necid'de Vehhâbîliğin yayılma tarzından bu durumun etkin bir faktör olduğu neticesine varmaktadır. Zira kendi aralarında savaşan kabilelerin oluşturduğu siyasî yapı, Vehhâbîliği kabul eden Suûd Kabilesi'nin, yeni dinî görüşü yaymak için etrafındaki kabileleri hâkimiyet altına alma iddiasıyla değişime uğrar. Vehhâbî-Suûdî otoritesine giren kabileler artık yağma ve çapullarını Vehhâbî olmayan kabilelere ya da kervanlara yönlendirmişlerdir.[91] Niebuhr'un gözlemlerinde daha

---

89 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1974:1-2); (2003:1-5).

90 Niebuhr (1792:130-131), ayrıca bkz. Freeth, Winstone (1978:87); Ochsenwald (1998:17).

91 Niebuhr (1792:133).

sonra Yarımada'ya gelecek seyyahların da belirttiği ortak bir ifade dikkati çekmektedir; Vehhâbî-Suûdîler, sadece yeni bir İslâm mezhebinin temsilcileri değil aynı zamanda aktif ticaretle uğraşan tüccar ve kervanların, seyyah ya da sırf hac için bu coğrafyada bulunanların mal ve canlarına yönelmiş bir tehdittir.[92] 1808 senesinde Bağdad'dan Haleb'e gitmekte olan Baron Rousseau'nun kaleme aldığı gözlemlerinde de bu asayiş problemi, "Birkaç senedir Vehhâbîlerin devamlı gerçekleşen saldırıları ve zulümleri sebebiyle, Fırat Vadisi'nden çölü geçmek çok tehlikeli bir hâle geldiğinden...."[93] şeklinde birçok defa ifade edilmiştir.

İsviçre asıllı İngiliz vatantaşı Jean-Louis Burckhardt 1814-1815 senelerinde Hicaz'da yaşamıştır. Arabistan'da bulunduğu süre içerisinde Arabistan ve Arapların hayat tarzlarına dair Hicaz ve Necidlilerle yaptığı konuşmalardan bir eser meydana getirmiştir. Sadece Vehhâbî tarihi, ideolojisi ve ilk Suûdî Devleti'nin yapısı hakkında incelemeler yapmamış, aynı zamanda bedevî ve hadarî halk arasındaki sosyal ilişkileri ve hukuku da gözlemlemiştir. Burckhardt'ın gözlemlerinde yer alan diğer önemli bir mevzu ise, Mısır askerlerinin Vehhâbîlerle olan mücadelesidir. 1811 yılında ilk Mısır askerî kuvvetlerinin Vehhâbîlere yenilmesiyle, aslında Osmanlı iktidarının bölgede sahip olduğu prestiji de kaybettiğini belirtir.[94] Diğer taraftan Burckhardt, Mısır kuvvetlerinin Tosun Ahmed Paşa'nın komutanlığında başlayan askeri seferlerle kutsal şehirlerde Osmanlı Devleti'nin kontrolünün tekrar sağlanması sürecini, ancak daha sonra İbrahim Paşa'nın tüm Hicaz bölgesi ve Arap Yarımadası'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun iktidarını yeniden kurması sürecini ayrıntılı olarak anlatmaktadır.[95]

Burckhardt'ın gözlemlerinde yer alan önemli bir başka bölüm, Vehhâbîlerin ele geçirdikleri yerlerden çekildikten sonra bıraktıkları izlerle ilgili olanlardır. Örneğin Burckhardt, Mısır kuvvetlerinin Vehhâbîlerden geri almayı başardığı Mekke, Medine ya da Taif gibi kentlerle ilgili gözlemlerinde Vehhâbîlerin, Müslümanların kutsal saydıkları yerleri ve mezarları yıktıklarını, değerli eşya, para ve hazineleri Der'iyye'ye taşıdıklarını anlatır. Bunlar içinde en önemlilerinden biri olarak da Peygamber'in mezarının yağmalan-

---

92 Niebuhr (1792:135).

93 Rousseau'nun Arap Yarımadası'nda Vehhâbîlerle ilgili yaptığı gözlemler için bkz. (2006:18,64-70).

94 Burckhardt (1829:40).

95 Burckhardt (1829).

masını gösterir.[96] Ayrıca Niebuhr, Vehhâbîliği yeni bir din olarak yorumlarken, Burckhardt Vehhâbîleri "püriten fanatikler" olarak tanımlamaktadır.[97] Bu ifadelerden de anlaşılabileceği üzere, seyahatnâmelerde Vehhâbîlik oldukça abartılı tanımlamalarla ifade edilmiştir.

Bölgeye gelen seyyahların tuttuğu günlükler ya da seyahat notları Arap Yarımadası'nın dinî ve siyasî yapısı hakkında önemli bilgiler vermenin yanı sıra iktisadî hayatla ilgili de gözlemler içermektedir. Arap Yarımadası özellikle deniz ticareti açısından Süveyş ve Hürmüz Boğazı arasındaki kıyılarında Akabe, Cidde, Yenbu', Aden ve Maskat limanlarına sahiptir. Bunlardan özellikle Cidde ve Yenbu' limanları[98] daha çok Mısır ve Afrika'dan gelen hacıları ve tüccarı taşıyan gemilerin kullandığı limanlar iken, Aden ve Maskat limanları Güney Asya'dan gelen hacı ve tüccarın kullandıkları merkezlerdir. Diğer taraftan bu limanlar Hindistan pazarı için önemli olan kahve, baharat ve tekstil ürünlerinin kontrol noktalarıdır. Mehmed Ali Paşa'nın Arap Yarımadası'ndaki askerî ve siyasî varlığı Basra Körfezi ve özellikle Maskat[99] ve Bahreyn'deki İngiltere çıkarlarını tehdit etmiştir.[100] Vehhâbî kıyamı ise, Yarımada'nın sahil kesimiyle iç kesimleri arasındaki ticareti sekteye uğratmıştı. Bununla birlikte Burckhardt, Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın Arap Yarımadası'nı kontrolünü elinde bulundurduğu yıllarda, Yarımada ile Akdeniz arasında Batı Hindistan'dan kahve ithalatını yasakladığını belirtmiştir.[101] Bu gözlemlerden Arap Yarımadası'nın önemli bir ticarî konuma sahip olduğu sonucuna varılabilir.

---

96 Burckhardt (1829:56).

97 Burckhardt (1829:59) Ayrıca püriten kelimesi için bkz. Wood (1918 c:10:507); Saab (1958:160); Cole (1975:118).

98 Yenbu', Yarımada'nın sair yerlerinden buraya gelen nüfus için olduğu kadar, Medine şehrinin limanı olma görevi de gördüğü için de hacıların uğradıkları önemli bir duraktır. Bu limanın sakinleri arasında beş yüz kişilik Osmanlı askeri birliği de bulunmaktadır. Burada ticarî hayat Cidde limanına kıyasla daha küçük çaplıdır. Ayrıca Hintli Müslümanlardan tüccar da yaşamaktadır. Mehmed Ali Paşa'nın Arabistan seferiyle beraber burada beş yüz Arnavut askerden mürekkep bir garnizon da kurulmuştur. Bkz. Wellsted (1836:70-75).

99 İngiltere'nin Maskat üzerinde hegemonya kurmak için Vehhâbî-Suûdî Devleti'yle girdiği rekabetin ayrıntıları için bkz. Standish (1967:326-328); Lord Mountnorris (1811 c:2:77).

100 Bkz. Lord Mountnorris (1811 c:2:199); Low (1877 c:1:310); Marston (1961:34, 54).

101 Bkz. Burckhardt (1829:17-20).

Vehhâbî-Suûdî hareketiyle ilgili Fransız tarihçi Félix Mengin'in yazdığı, 1823 senesinde yayınlanan *Histoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Mohammed-Aly* adlı eser önem arz etmektedir. Mengin, 1818 senesinde Der'iyye'nin İbrahim Paşa tarafından alınması ve Suûd ailesi üyelerinin Mısır'a getirilmesinden sonra Muhammed b. Abdilvehhâb'ın torunları ve diğer Vehhâbîlerden edindiği bilgiler temelinde bu kroniği meydana getirmiştir. Mengin, 1810'lardaki Mısır idaresinin raporlarından Arap Yarımadası ve toplumu hakkında bilgiler aktarmaktadır.

Vehhâbîliğin doğuşu ve siyasî olarak güçlenmesini özetleyen bir Fransız topçu subayı Jean Raymond'un Bağdad'da bulunduğu dönemde Fransız Dışişleri Bakanlığı için hazırladığı 10 Temmuz 1806 tarihli rapor, Avrupa'da Vehhâbî-Suûdî hareketine dair yazılmış ilk raporlardan biridir. Bağdad Paşası'nın hizmetindeki Raymond Irak'ta Vehhâbîler hakkında bilgi toplamıştır. Buna paralel olarak East India Company'nin 1784'den itibaren Basra ve daha sonra da Bağdad'daki siyasî ajanı (agent) Sir H. Jones Brydges[102] Arap dünyasına dair hatıralarını yayınlamıştır.

---

102 Bkz. Ingram (1974:15-35); (1978 a:182-204); (1978 b:278-306).

BİRİNCİ BÖLÜM

'ASR-I SAADET'İN PEŞİNDE

A. İslâm Coğrafyasında İhyâcı-Selefî Hareketlerin Grameri ve Vehhâbîlik (18. Yüzyıl)

18. yüzyıl İslâm Dünyası'na dair yapılacak bir çalışma, temel iktisadî-siyasî unsurların ittifakı ile siyasî kontrolün adem-i merkezîleşmesi,[1] toplumun sosyo-moral açıdan yeniden yapılanmasını amaçlayan ihyâcı hareketlerin dirilişi ve tasavvufi gelenekteki yeni-yönelimler gibi belli başlı meseleleri ihtiva edebilir. Modern öncesi, tarıma dayalı İmparatorluk sisteminin, merkezî iktidarın güçlü dönemleriyle, adem-i merkeziyetçilik zamanları arasında bir alternatif teşkil etme eğiliminde olması dikkat çekicidir.[2] Diğer taraftan 18. yüzyıl İslâm tarihinin gündemini belirleyen konulardan biri, tasavvufi geleneğin unsurlarının yeni-yönelimleriydi. Bu değişiklik kendisini iki alanda gösteriyordu: Tasavvufi teolojik ve felsefi ilkelerin açıkça dönüşümü ve tarikat yapısının toplumsal işlevinin geliştirilmesi.[3] 18. yüzyılda, tarikatlerin

---

1 18. yüzyılın en önemli özelliği olarak kabul edilen adem-i merkezîleşme meselesi hakkında bkz. Itzkowitz (1962:73-76); (1977:15-18); Owen (1976:111-112); Choueiri (1997:7); Levy (1982:229-231); Khoury (2003:48,51,84);

2 Bkz. Voll (1991 c:1:59); Nafi (2002a:309-310).

3 18. yüzyıla gelindiğinde tasavvufi yolun amacı; mutlak varlıkta yok olma açısından ziyade, bireysel kimliğin İslâm Peygamberi'nin ruhuyla uyumu zaviyesinden tekrar ifadesidir. Bu sayede 12. yüzyılda Gazâlî'nin tanımladığı "ılımlı" bir mistisizme yönelindi. Bkz. Voll (1991 c:1:62) Ayrıca belirtmek gerekmektedir ki, 18. yüzyıl İslâm Dünyası'ndaki neo-sûfizm ya da modern öncesi İslâm'da ihyâ ve tecdîd hareketlerini, Avrupa'da "İslâmî aydınlanma" ve "İslâm'ın Rönesansı" olarak değerendiren çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalarda, modern öncesi ihyâ ve tecdîd, neo-sûfizm hareketleri, her ne kadar dinî çevreler tarafından kontrol edilse de, kültürel ve entelektüel bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmalar hakkında Bkz. Zwemer (1900:191); Reichmuth (2002:281-282).

zihinsel ve kurumsal eğilimleri ileri giderek, Batı'da *neo-sûfizm* (yeni tasavvufçuluk) olarak adlandırılan düşünceyi doğurdu.[4] Diğer yandan Kur'an'da ve Peygamber'in hadis ve sünnetinde zahirî olarak izah edilen İslâm'a geri dönmek ya da onu yeniden ikâme etmek hedeflendi. *Neo-Sûfizm* (yeni tasavvufçuluk)in gelişmesi bu tablonun parçalarından biriydi. Peygamber'in sîretinin ve ilk İslâm toplumunun üzerinde odaklanma *hadis* literatürü üzerine çalışmaları da artırdı. Voll'e göre, 18. yüzyılda ortaya çıkan hareketlerde, *Neo-Sûfizm*in ve *hadis* âlimliğinin bir araya geldiği görülmektedir.[5] Bunun en dikkat çekici örneği ise, Hindistanlı âlim Şah Veliyullah'tır. O, dönemin genel özelliğine uygun olarak ve Ortaçağ âlimlerinin aksine, imanın temel ilkelerinin yorumlanmasında ictihâdın gerekliliğini iddia etmekteydi.

18. yüzyıldan itibaren aktif halde bulunan *selefi/ihyâcı* fikir iki çevreye hitap etmiştir: Birincisi dağınık sülaleler ve köy toplumları, ikincisi ise iktisadî geçim kaynağı büyük ölçüde ticarete dayanan şehirli toplumlardır. Birinci çevre için söylem, dağınık grupların yerel rakipler ve kabileler ya da devletlere karşı kavgalarında birleştirilmesi için İslâmî otorite ve liderlik sorununa yönelikti.[6] Bugün kırsal ve kabileci bir toplumdaki en eski ama yaşamakta olan selefi/ihyâcı hareket örneği Arabistan'daki Vehhâbî hareketidir. Bir selefi vaizi ile Suûd ailesi arasındaki ittifakın (1745) neticesinde doğan Vehhâbî cemaati, farklı kabile gruplarını Arabistan'ın çoğunu fetheden bir hareket içinde birleştirmeyi başarmıştır. Batı Afrika'da ise İslâmî ihyâ hareketi, hem yerli kökleri hem de uluslararası bağlamda İslâm Dünyası ile bağlantılı bir şekilde gelişmiştir. Batı Afrika'da Senegal ve Gambiya'yı içine alan Senegambiya bölgesinde 18. ve 19. yüzyıl ihyâ hareketleri, gayrimüslim siyasal elitlere karşı Müslüman direnişinin geleneksel ifadesi iken, Nijer ve Çad arasındaki bölgede Sokoto Halifeliği'ni (1809-1903) kuran Osman Don Fodio'nun (1754-1817) liderliğini yaptığı Fulanî fetihleri, yerel ve Arap esinlerinin

---

4 Bkz. Voll (1991 c:1:64-65).

5 18. yüzyıl ulemâsının kültürel iç içeliğinde hadis çalışmalarının önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bkz. Voll (1991 c:1:66, 79), ayrıca "neo-sûfizm" kavramı Rahman'a aittir ve Rahman, "neo-sûfizm"in İslâm'ın dinî tarihinde 18. yüzyıl evresinin bir karakteristiği olduğunu söylemektedir. Bkz. Voll (1997:234); (2002:357).

6 Lapidus'a göre selefi ihyâ fetihler, yeni devletlerin oluşturulması ve anti sömürgeci direniş için bir harekete geçirme ideolojisi olarak kullanılabilirdi. Lapidus (2010 c:2:24).

bir karışımını sergilemekteydi.[7] Ticânî tarikatı tarafından formüle edilmiş ihyâ doktrini, Cezayir, Fas ve Batı Afrika'da yayılmış, Nijer ve Senegal'deki bölgelerde el-Hac Ömer'in (1794-1864) rejiminin oluşturulmasını telkin için yerel güçlerle etkileşime girerek güçlenmiştir. Libya'da Senusîlik kabile halklarını birleştirerek gevşek bir kabileler ve vahalar konfederasyonu oluşturmuştur. Yukarıda bahsi geçen ve 18. yüzyılda İslâm Dünyası'nın farklı coğrafyalarında gerçekleşen bu ihyâ/tecdîd hareketleri gibi 1745 senesinde resmen başlayan Vehhâbî kıyamı da ortaya çıktığı tarih itibariyle dönemin genel eğilimlerinden biri olarak kuvveden fiile çıkmıştır. Tecdîd/ihyâcılık ikinci olarak, ziraî ve ticarî ekonomileriyle kentli çevrelerde, doğrudan Avrupa siyasî müdahalesine ve bunun sebep olduğu iktisadî dönüşüme tepki olarak gerçekleşmişti. Örneğin Kuzey Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti ve Moğol İmparatorluğu'nun çöküşü kentli ve küçük kasaba orta sınıf çevreleri ihyâ hareketlerine yöneltmiştir.[8]

Aşağıda 18. yüzyıldan 19. yüzyıla İslâm selefî ihyâcı/tecdîd hareketlerinin genel bir tablosu yer almaktadır ve Vehhâbîliği bu tablonun dışında bir yere yerleştirmek mümkün değildir.[9]

Hindistan, Şah Veliyullah (1703-62): Hindistan'da Şah Veliyullah (ö. 1762)'ın açtığı ıslâhat çığırı kendisini takip eden müceddidler ile okul haline gelmiştir. Bu okulun mensuplarından Seyyid Ahmed Barelvi (ö. 1831), Şah Veliyullah'ın ıslâhatçı okulunu bir cihad hareketine dönüştürmüştür. Şah Veliyullah ve onun öğretisini takip edenler, ictihâdı teşvik etmiş, sahih hadislere aykırı reylerle amel men edilmiş, taklid ancak zarurete bağlı olarak caiz görülmüştür.[10]

Şah Abdülaziz (1746-1824)

Muhammed İsmail (1871-1831)

Seyyid Ahmed Barelvi (1785-1831): Patanları İngiliz ve Sihlere direnmek için birleştirir.

Arabistan, Mekke ve Medine'deki tecdîd öğretisi

Vehhâbîlik; Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-1793) ve Muhammed b. Suûd.

---

7 Bkz. Hiskett (1962:593-595); Gibb (2006:28-29).

8 Bkz. Lapidus (2010 c:2:28).

9 Bkz. Lapidus (2010 c:2: 24-28).

10 Bkz. Karaman (1985:184).

İdrisiyye; Mekke'de Ahmed b. İdris (ö. 1837) tarafından kurulmuştur.

Kafkaslar, Nakşibendilik, 1785'ten günümüze, anti-Rus direniş.[11]

Orta Asya, Nakşibendilik, tecdîd eğilimli sûfi tarikatı, Rusya ve Çin'e karşı Müslüman direnişine liderlik yapmıştır. 1761-1877 – Nakşibendiliğin bir kolu, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın sonlarındaki Çin hâkimiyetine karşı direniş.

Usûl-ı Cedîd; Kazan, Kırım ve Buhara aydınları, özellikle İsmail Gasprinski (1851-1914).[12]

Mısır ve Kuzey Afrika, Senusîlik, Muhammed b. Ali el-Senusî (ö. 1859) tarafından kurulmuştur. Libya'da yeni bir devletin kurulmasına ve İtalyan işgaline karşı direnişte rol oynanmıştır. Selefilik, Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından kurulmuş Kuzey Afrika'daki ıslâlı ve milli hareketleri etkilemiştir. Kuzey Afrika'da özellikle Libya'da Muhammed b. Ali el-Senûsî (ö. 1859) zahirde tasfiyeci Vehhâbî hareketi ile batında tasfiyeci tasavvuf hareketini birleştiren bir tarîkat kurmuş (Senûsiyye), taklidi eleştirmiş, ictihâdı savunmuştur.[13]

İslâm'ın moderniteye bir tür cevabı olarak kabul edilen "İslâmî modernizm"in ilk teorisyenlerinden biri Cemaleddin el-Afganî'dir.[14] Cemaleddin el-Afganî (1839-1897)'nin ıslâhat programı içinde ictihâdın önemli bir yeri vardır. Ona göre İslâm toplumlarının zayıf kalma amillerinden biri de ictihâd kapısının kapalı olduğu inancıdır. El-Afganî'nin niyeti, İslâm Dünyası'nı Batı'nın karşısında siyasî bakımdan güçlü kılmaktır. Ona göre, İslâm'ın ana ilkelerinden akıl veya ilimle uzlaşmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. El-Afganî, Müslümanları, İslâm'ın orta zamanlarda oluşturduğu muhtevayı genişleterek modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çağırıyordu.[15] Muhammed Abduh (ö. 1905) hocası Cemaleddin el-Afganî'nin daveti üzerine Paris'e gitmiş ve orada *el-Urvetü'l-Vuskâ* isimli dergiyi çıkararak (ilk sayı 13 mart 1883), aynı adı taşıyan gizli bir cemiyet vasıtasıyla İslâm Dünyası'na dağıtmışlardır. Derginin ilk sayısında neşredilen ve çıkış maksadını açıklayan yazıdaki bir madde dikkat çekicidir: Bütün Müslümanları,

---

11 Bkz. Knysh (2004:3-5).

12 Bkz. Waardenburg (1988:572).

13 Bkz. Abun-Nasır (1985:78); Karaman (1985:185); Küçükcan (1995:70).

14 Fazlur Rahman, Afganî'yi "İslâmî Modernizm'in babası" olarak adlandırmaktadır. Bkz. Rahman (1996:300).

15 Haddad (1991:5); Siddiqi (1993:58-60); Rahman (1996:300); Berry (2003:148).

selefin tutunduğu köklere tutunmaya çağırmak; çünkü bu işin evveli ne ile düzen buldu ise sonu da onunla düzelecektir.[16]

Doğu Afrika, İdrisîlik, Cezayir'de Raşidîyye; Nubia ve Sudan'da Amirganîlik; Libya'da da Senusîliği ortaya çıkardı.[17]

Sudan, Samanîlik Muhammed b. Ahmed el-Mehdî'nin (ö. 1898) tecdîd hareketi.

Batı Afrika, Osman Don Fodio (1754-1817) Housa devletlerine karşı Kuzey Nijeryalı reformcu muhalefet.[18]

el-Hac Ömer (1794-1864)–Mali ve Senegal bölgesinde cihad devleti

Güney Afrika, Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin liderliğini yaptığı Mehdî hareketi.[19]

Selefiyye itikadî konularda Kur'an ve sünnetin lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol olarak tanımlanmakla birlikte, önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak anlamındaki *selef* kelimesinden türeyen "geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler" demektir. Selef terim olarak ilim ve fikir hayatı bakımından Müslümanların önderleri kabul edilen ashab ve tabîûn için kullanılır.[20] Selefin üstünlüğü "ümmetin en hayırlısının Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler olduğu" yolunda rivayet edilen hadise dayanır. İslâm'ın saf, en *sahih* ve en homojen dönemi, mezheplerin ortaya çıkmadığı, İslâm birliğinin bozulmadığı, diğer milletlerin ve kültürlerin İslâm'a girmediği, bunun da ötesinde dinin aslını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu "ideal bir devir" farz etme, İşcan'a göre Müslüman bilincin zaaflarından en önemlisidir.[21] İşcan, mutlak doğruya sahip olduğunu idda eden, değişime ve gelişime karşı direnci ve "sertleşme"yi öngören, bir problemin çözümünü sadece geçmişe referansta bulan zihniyeti "gerilemeci din söylemi" olarak adlandırır. İdeal bir geçmişe sarılma ve geçmiş örnekleri tavizsiz biçimde takip etme tavrı Araplarda

---

16 Bkz. Karaman (1985:186); Dallal (2000:325-326); Weismann (2001:206-207).

17 Bkz. Voll (1973:633-645); Vikor (2000:154-159).

18 Bkz. Kaba (1974); Amselle (1987:79-94); Brenner (1987:39-67); Nyang (1988:204-207); Esposito (1991:39).

19 Bkz. Wingate (1968:5-6); Voll (1979:145-166); Dekmejian ve Wyszomirski (1972:193-214).

20 Fığlalı'nın tanımına göre, ehl-i Sünnet-i Hâssa da denen selefiyye, "sahabe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddîsûnun yolu"dur. Bkz. Fığlalı (1980:38-40); Nafi (2002b:465-466).

21 Bkz. İşcan (2006:7, 8, 17).

derin bir şekilde yerleşmiştir. Toplumda meydana gelen gelişmelere tepki olarak "eski nizâmı" arama iradesi, geçmişe dayalı çözüm üretme" ve "rivayete dayalı din anlayışı" şekliyle de neredeyse tüm Sünnî İslâm düşüncesini etkilemiştir.[22]

Selefi yaklaşım, geçmişin gelenekleştirilmeye çalışılması faaliyeti olarak da tanımlanabilir. Burada "gelenekçilik" değil, "gelenekleştirici" bir işlev söz konusudur. İlk bir-iki neslin dinde tuttukları yol değil de, sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavır, esere, rivayete dayalı bir din anlayışı olduğu için, bu yöneliş gelenekleştirici olarak izah edilmektedir.[23] Selefiyye, kavramsal içeriğine ilk olarak İbn Teymiyye ile kavuşmuştur. İbn Teymiyye'deki kullanımıyla Selefiyye, "hariçten" İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun "saf"lığına dönme niyetine tekâbül eder. İbn Teymiyye'de "selefi cihet", dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan "yeni yönelişler" karşısında, kitap ve sünnete dönmektir. Nebevî ve selefi yol Allah hakkında rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Mantık yoluyla kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp "ilm"e tâbi olmaktır.[24]

18. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına kadarki dönemde İslâm düşüncesinde dört büyük selefi entelektüel eğilim dikkati çekmektedir. Bunlar yukarıda ismleri zikredilen Arap Yarımadası'nda Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-

---

22 "Ehlü-s-Sünne" ve "ehlü-s-Sünne ve'l-cemaa" kavramları, "sünnet taraftarlığı" "sünnet ve cemaat taraftarlığı" olarak Türkçeleştirilebilir. Burada "sünnet", "bid'at"ın zıddı olarak temellendirilmiştir. Yani sünnet taraftarlığı "yeni durumlar karşısında "selefin yoluna (minhacu's-selef) sımsıkı sarılmaktır. Sünnet ve cemaat taraftarlığı" eskilerin yoluna uygun olarak şimdiyi ve geleceği tayin edecek, değişmez hakikat anlamında "mutlak ilm" taraftarlığıdır. "Ehlü'l eser" aklîlik ve yeniliğe karşı, esere tâbi olma anlamında kullanılır. "Eser taraftarı olmak" ise, sahabeden ve tabiinden gelen rivayetlere uymak, rey, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir. Bu sebeple "ehlü'r-rivaye" olarak da anılır. Bkz. İşcan (2006:8, 17-19, 22, 26), ayrıca bkz. Cantwell-Smith (1957:41-43); Voll (1991:24).

23 Bkz. Kara (1986a:54-55, 58); Eickelman (2000:122-123); İşcan (2006:28).

24 Peygamber'den sonraki ilk devirde Şeriat'ın izalu için iki kaynak ya da metot tanınmıştır. Bir yanda geleneksel ve güvenilir, verilmiş kaynak olan ve esas olarak hizmet görmesi gereken Kur'an ve Hazreti Peygamber'in sünneti bulunuyordu. Fakat bu verilmiş kaynaklar sonraki nesillerin gelişen ihtiyaçları için yeterli olmayacağından, ikinci ilke olan insan aklı ve anlayışı hemen hemen daha başlangıçtan itibaren tanındı. İlk prensibe ilim; ikincisine de anlayış ya da kavrayış (fıkh) adı verildi. Bkz. Corbin (2000:57-56); İşcan (2006:29, 142).

1790/92), Hindistan'da Şah Veliyullah (1703-1762), Batı Afrika'da Osman ibn Fudi (1754-1817) ve Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali el-Senûsî (1787-1859).[25] Burada ortaya çıktıkları tarih ve eğitim yerlerinden birisinin (Medine) örtüşmesi sebebiyle Hindistan'daki Şah Veliyullah ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hareketleri ayrıntılı olarak karşılaştırılarak, bahsi geçen yüzyıllarda cereyan eden selefî fikirler analiz edilecektir.

Modern İslâm düşüncesi çalışmaları, modern İslâmî canlanmanın 18. yüzyıldan neşet ettiğini söylemektedir. Vehhâbî püritan fikirler ile sonraki İslâmî düşünce arasında entelektüel bir bağlantı olduğu varsayımı buna örnek verilebilir.[26] "Vehhâbî" terimi, Hindistan'daki Seyyid Ahmed Barelvi[27] ve Batı Afrika'daki *Şubbanu'l Müslimin*[28] (Genç Müslümanlar Birliği)'nin takipçileri gibi muhtelif gruplar için de -yanlış bir adlandırma olmasına rağmen- kullanılmaktadır. "Fundamentalist (köktenci) geleneğin[29]" devamlılığı argümanı hakkında en önemli yaklaşım, her birinin örgütlenme şekillerindeki farklılığa rağmen 18. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına kadar uzanan bu canlanmacı hareketleri tek, oldukça homojen ve "İslâm'ın fundamentalist modu[30]" şeklinde tanımlamaktadır. Sünnet ve Kur'an'a tâbi olmaktan yani dinin soyut-teorik yapısından hareketle, somut İslâm tarihini eleştiren bu yapı, "aslî" kaynaklara geri döner, *ictihâd* ve *hadis* çalışmalarını canlandırır, fakat hukukî meselelerde *bid'at* ve *taklidi* ve tasavvufun aşırılıklarını reddeder.[31]

*Yeniden diriliş, tecdîd, ihyâ, reform/ıslâhat geleneğ*inin 17. ve 18. yüzyıllardaki hali, "modern-öncesi ihyâ hareketleri" olarak tanımlanmaktadır. Bu hareketler, muasır Müslüman tarihin içinde anahtar bir gelişmeyi temsil

---

25 Bkz. Dallal (1993:341); Keddie (1994:467).

26 Bkz. Gibb (1947:27-28); Cantwell-Smith (1957:42).

27 Bkz. Ahmad (1966).

28 Bkz. Kaba (1974).

29 Bkz. Peters (1980:145); Keddie (1994:466-467); Nafi (2002a:307-308); (2002b:465-466).

30 Bkz. Voll (1979:160).

31 18. ve 19. yüzyıl İslâm düşüncesi ve hareketlerini, fundamentalist ya da canlanmacı İslâm gibi genel entelektüel eğilimler olarak tanımlayan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bkz. Rahman (1968:242-250); Muin ud-din Ahmad Khan (1970:123); Voll (1974); (1980); Peters (1980:131-132); Brenner (1987); Cantwell-Smith (1957:42, 52); Martin (1976:107-108); Hiskett (1984:157); Esposito (1987:92); Lapidus (1997:448-449).

etmektedirler.[32] "Birleşik bir İslâmî canlanma" teorisine güvenilirlik atfetmek için âlimler, İslâm Dünyası'nın farklı yerlerinden muteber ve mühim ihyâcıların Mekke ve Medine'deki küçük bir *hadis* ulemâ grubuyla yakınlaştığı tezi üzerinde durmaktadırlar.[33] Böylelikle İslâm Dünyası'nda Vehhâbî algısıyla herhangi bir benzerlik, Vehhâbîlik ve diğer hareketler arasındaki paralelliklerden de hareketle bariz bir ayniliğin onaylanmasına sebep olmaktadır. Oysa modern-öncesi İslâmî canlanmanın genel karakteristikleri, bu canlanmanın özel örneklerine her zaman uygulanabilir değildir. Örneğin Şah Veliyullah Dehlevî'nin "Neo-Sûfizm" olarak tanımlanan ihyâ hareketi karşısında, tasavvuf karşıtı Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tasfiyeci hareketi karşılatırıldığında iki farklı hareket oldukları anlaşılmaktadır. Halbuki ikisi de Medineli aynı hadis âlimi Muhammed Hayat el-Sindî'nin (ö. 1750) talebeleri olmuşlardır. Yani aynı hocanın öğrencileri olmaları ortak bir köken için delil oluşturmamaktadır.[34]

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezden uzak eyâletlerinde ve Hindistan'da görülen, dinî ve ahlâkî "bozulma" karşısında sürekli gelişen Sünnî bir ihyâ hareketinin varlığına ilişkin delillerin sayısı oldukça çoktur. Bu hareket 18 ve 19. yüzyıllarda açıkça görülmeye başlanmıştır. Bunlardan en önemlisi ise, 18. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Vehhâbî hareketidir. Sünnî İslâm'ın yeniden dirilişiyle ilgili genel bir manevî birikim daima faaliyet halinde olmuştur. Zira selefi ihyâ fikri kendisini yeniden üretebilecek malzeme, ortam ve geleneğe sahipti. İbn Hanbel, İbn Teymiyye, Vehhâbîler ve neo-sûfilerin tarihi, İslâm toplumlarında sürekli olarak yeniden yapılanan bir "ortodoksi" oluşturmaya yardım eden ve birbirleriyle ilişki içinde olan bir dinamik olarak düşünülebilir.[35] İslâm Dünyası'nda 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyılın başları arasındaki süreç içinde *tecdîd/ihyâ* hareketlerinin ortaya

---

32 Bkz. Voll (1983:32-34); (1997:233), ayrıca bkz. Ali-Karamali ve Dunne (1994:238); Berry (2003:148-149).

33 Bkz. Voll (1974:39); Schimmel (1980:153); Levtzion (1987:32-33); Dallal (1993:342).

34 Muhammed b. Abdilvehhâb Mekke'ye gitmeden önce Basra'da yaşıyorken *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserini yazmıştır, Mekke'de Muhammed Hayât el-Sindî'nin öğrencisi olmuştur. Basra'dan aykırı görüşleri sebebiyle çıkarılmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hocaları arasında Şeyh Abdullah ibn İbrahim Necdî, Şeyh Muhammed Hayât Sindî ve Şeyh Muhammed Mecmu'i yer almaktadır. Bkz. Said (1384); Voll (1975:33); Nasır (1983:32); Dallal (1993:342); Bain (1999:19-20).

35 Bkz. Tasseron (1989:79-81); Weismann (2001:209-210).

çıkışı sorgulandığında, bu hareket içinde bir şekilde tasavvuf teşkilatlarıyla ilişkide bulunan insanları gözlemlemek mümkündür.[36] Bu dönem boyunca, toplumun sosyo-moral olarak yeniden kurgulanması için ciddi bir ilginin varlığından ve tasavvufun bu çabayı üzerine almak için önemli bir örgütlenme temeli sağladığından söz edilebilir. Bu, Fazlur Rahman'ın "neo-sûfizm" diye adlandırdığı gelişmedir[37] ve bunun en önemli örneğini de Hindistan'da

---

36 18. ve19. yüzyıllarda tasavvufu önemli ölçüde etkileyen gelişme, İslâm Dünyası'nın uzak bölgelerinde neredeyse İslâmiyetin yerini alan, fakat merkezî bölgelerde de etkisini gösteren halk inanışlarına karşı yapılan saldırıdır. Bu saldırı tüm İslâm Dünyası'na yayılan selefiyyeci ıslâhat hareketleri şeklinde kendini göstermişti. Tasavvuf, farklı İslâm coğrafyalarında halk inanışlarıyla yakın bir ilişki içinde bulunduğu için, bu yeni ıslâhat hareketinden doğrudan doğruya etkilenmişti. 16. ve 18. yüzyıllar arasında tasavvuf hareketini kontrol altında tutmak ve onun ayinlerindeki aşırılıkları kontrol altına almak için, örneğin vahdet-i vücûdçuluk ve onunla ilgili uygulamalar referansını İbn Teymiyye'den alarak tenkîde uğramıştır. Ayrıca bizzat Sünnî ulemânın, tasavvufa ilgi duyması, onu içinden bir ıslâhata tâbi tutmak amacıyla birtakım güçleri harekete geçirmişti. Bunlar, ister tasavvufun vahdet-i vücûdçuluğunu reddetmiş, isterse onu Sünnî İslâm açısından yeniden yorumlamış olsunlar, tasavvufun sünnî ideallere oldukça yakınlaştırılması sonucunu doğurmuştur. Hanbelîler, hem kelâmın hem de nazarî tasavvufun açıkça karşında yer almışlardır. Onlara göre halkın cezbeci tasavvufu "küfür"dür. Onlar, İslâm'daki bu yeni gelişmeler karşısında ahlâkî bir dinamizm duygusunu ve sade bir faaliyetçiliği daima canlı tutmuşlardır. Bkz. Rahman (1970:635-636); (1996:231,269); Koca, Özervarlı ve Kara (1999 c:20:391-414); Voll (2002:356-357); (Williams 2002:442-443). Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tasavvuf karşıtlığına kaynak olarak gösterilen İbn Teymiyye ile ilgili genel bir yanılgıdan bahsetmek gerekmektedir. İbn Teymiyye tasavvufun bütününe karşı değildir. O, özellikle İbnü'l Arabî'nin (ö. 1240) olgunlaştırdığı vahdet-i vücûd yaklaşımına muhalefet etmiştir. Bkz. Laoust (1971:951-955); Little (1973:312); Kara (1986b:63).

37 18. yüzyılda Neo-sûfizm (Yeni tasavvufçuluk) hareketlerinin mistik amaçlarının doğasında ve farklı yönlere giden tasavvufi tarîkatlerin görülme kabiliyetinde bir kayma olduğu bilinmektedir. Neo-tasavvuf tartışmalarının önemli bir şahsiyeti olan Ahmed ibn İdris sufilerin, Allah ile birleşme öğretilerini tamamen reddetiğini, bunun yerini tutması içinde Peygamber'in manevîyatıyla mistik bir birleşmeyi, tam da mistik hayatın amacı olarak aldıklarını belirtir. Böyle bir değişim, tasavvufun geleneksel olarak daha panteistik ve ılımlı tabiatının odağını Peygamber'in yolunu bu dünyada izleyen daha eylemci tarzlara kaydırabilirdi. Voll, bu kaymaya ayrıca bazı âlimlerin de hadis çalışmasına yaklaştığı şekilde bir değişikliğin eşlik ettiğini söylemektedir. Diğer taraftan bu hareketlerin asıl kaygısı, toplumun ahlâkî olarak yeniden yapılandırılması ve "ihyâ" edilmesidir. Bu hareketlerin herhangi birinin hayat sonrasından vazgeçtiğini söylemek doğru olmamakla birlikte, ancak vurgunun yine

görmek mümkündür. 18. yüzyılda tasavvuf içinde başlayan tecdîd ya da ihyâ, baskın bir entelektüel hareket olarak belli bir ulemâ çevresinde formüle edilmiştir. Haremeyn, İslâmî eğitimin merkezi olmasının yanı sıra dinî tartışmaların da mekânıydı. İslâm Dünyası'nın farklı yerlerinden gelen ulemâ, 18. yüzyılda İslâm literatürünün en önemli kaynaklarından biri olan hadisi tartışmaya başlamıştı. Hadisin gündeme gelmesini sağlayan Hindistan'dan gelen ulemâydı ve bunu tasavvuf ve tarikat yapılanması içinde tartışmaktaydı.[38]

Vehhâbîliğin doğuşu, geleneksel Sünnî anlayış içerisinde İbn Hanbel'den beri mevcut olan selefi anlayışın tezâhürlerinden biri olarak görülebilir.[39] Ancak hem bir dinî doktrin olarak hem de siyasî bir motivasyona sebep olması bakımından farklılıklar arz etmekteydi ve ayrıca ortaya çıktığı yüzyıldaki ilk ve son hareket de değildi. Vehhâbîlikten daha önce 17. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan Şeyh Ahmed el-Sirhindî (İmam Rabbanî) (1564-1624)'nin hareketi selefi gelenek içinde önemli bir yere sahiptir. Bu hareket, İslâm'ın orada hem siyasî hem de manevî birtakım gerginliklerle karşı karşıya gelmesinden ortaya çıkmıştı.[40] Kendisine atfettiği sıfat olan ***Müceddid-i Elf-i***

---

de, her ne kadar politik ahlâkî ya da manevî terimlerle de olsa, daha çok toplumun pozitif meselelerine kaymış olduğunu belirtmek gerekir. Bkz. Voll (1997:234-235); Rahman (1996:272-290); Lapidus (1997:450-451).

38 Bkz. Nafi (2002a:313-314).

39 İbn Hanbel'in selefi İslâm yorumu üzerindeki etkisi hakkında bkz. Koca (1997:525-546); Kandemir, Karaman ve Yavuz (1989:75-86); Williams (2002:441-442).

40 Hindistan'da ıslâhat hareketinin köklerinin genel olarak 16. ve 17. yüzyıllara kadar gittiği görülmektedir. Burada İslâm'ın problemli durumunu netleştiren, Hindistan'daki siyasî gelişmelerle Müslüman azınlığın Hindu çoğunluk üzerinde kurduğu idarenin ihtiva ettiği siyasî hususlardı. Fetheden ve yöneten azınlıkla birlikte gelen ilk siyasî aşamadan sonra, İslâm hem dinî hem de sosyal yönden Hindularla olan ilişkisini geliştirdi. İslâmlaştırma yönünde gelişen bu yaklaşımın öncüleri, ulemâ değil sufilerdi. 13. yüzyıldan itibaren sufiler, Hindular arasında özellikle alt tabakaya mensup büyük bir kitleye İslâm'ı kabul ettirdiler. Ancak Tasavvufun, İslâm'ın uzağında ve ondan önce Hinduizm içinde doğmuş olan *Bhakti* (kendini adayış, verme) hareketinin ileri bir safhası olarak Hindu-Müslüman yakınlaşması olayını ortaya çıkaracak şekilde Hinduizm içindeki aynı özelliklere sahip mahalli temayüllerle karışmaya –özellikle halk arasında yayılan basit tarîkatlar sayesinde– başladı. En önemli faktör, halk tasavvufunun kontrol altına alınamayan ahlâkî başıbozukluğuydu. Sünnî İslâm, buna daima karşı koydu. Sonuçta ortaya çıkan ıslâhat hareketinin en önde gelen ve en etkili şahsiyeti, Şeyh Ahmed Sirhindî'dir. Sirhindî, tasavvufi izafetçiliğin nazarî temelini atan İbnü'l Arabî'nin felsefesini tenkîd etmenin yanı

Sânî[41] (ikinci bin yılın yenileyicisi) olarak tanınan Şeyh Ahmed el-Sirhindî (1564-1624)'nin İslâm'ın ihyâsına katkısı, tasavvufî doktrin ve pratiği Şeriat'ın koruması altına sokma ve halk tasavvufunda zamanla peygamberliğin yerine geçmiş velîlik (velâyet) statüsüne karşı, peygamberlik statüsünü savunma çabalarında yatmaktadır. O, tüm tasavvufî tarikatlerin en ortodoks olanına, yani ortaya çıktığı Orta Asya'dan Hindistan'a gelmiş olan Nakşibendiyye tarikatına bağlıydı.[42] Şeyh Ahmed el-Sirhindî aktivist bir ruhaniyetçi ve başlangıçtan itibaren Hindistan'ın dinî ortamında bir militan ihyâcı rolünü üstlendi. Diğer taraftan Hindistan'daki tarikatlerin merkezinde halk tasavvufu, ibâhiyye ve İbnü'l Arabî'nin öğretilerinin tesiri altında, Hindistan'daki dinî gelişmelerin desteklediği yarı panteist inançlar ve pratikler yer almaktadır. El-Sirhindî, kendisinden önceki el-Gazâlî veya İbn Teymiyye ya da kendisinden sonraki Şah Veliyullah mertebesinde bir ihyâcı ya da bir âlim değildi ve onun orta koyduğu fikir, geleneksel İslâmî disiplinlerin bir sentezi veya sentez teşebbüsü de değildir. El-Sirhindî, Peygamber'i ve onun Şeriat'ını diriltmek ve eski gücüne kavuşturma ve onları, "tasavvufun biçimsiz ruhaniyetler ve ideolojiler bataklığına galib gelmesi kaygısı"nı taşımaktaydı. Ancak buna rağmen el-Sirhindî tamamen tasavvuf sınırları dahilinde fikirlerini savunmuştur.[43]

Hindistan'da dinî eğilimlerdeki farklılıklar 17. ve 18. yüzyıllarda önemli bir siyasî meseleydi. Devlet farklı Müslüman gruplar ve Müslümanlarla Hin-

---

sıra, ıslâh edilmiş tasavvufî doktrin ve uygulamaların öğretilmesi ve yayılması için mürid yetiştirdi. Sirhindî, kendi doktrininde İbnü'l Arabî'nin metafizik vahdet-i vücûdçuluğunun yerine, uygulama alanında tasavvufî usullerle güçlendirilmiş Şeriat değerlerine ağırlık vermiştir. Böylece tasavvufa, onu reddetmek bir tarafa, yeni bir hayat ve yeni bir istikamet verildi. Şeyh Ahmed Sirhindî, tasavvufu ıslâh etmek ve ona sağlam bir ahlâkî-dinî temel kazandırmak için nazarî/fikrî bir üstyapı inşa etme gayesindeydi. Bu açıdan Sirhindî'nin ıslâhat hareketi, daha sonra Arabistan'da ortaya çıkan Vehhâbîlik hareketinden esasta farklıdır. Bkz. Rentz (1948:27-28); Friedmann (1971); Voll (1975:32-38); Pearson (1979:2-4, 9-15); Haar (1988:41-44); Rahman (1996:272, 279-280); (2003:111-112).

41 Bkz. Rahman (1957:45-48); (1970:632-656), diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb da dinin (İslâm) yenileyicisi olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn İdris (2000:191).

42 Nakşibendi tarikatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Algar (1976:123-52); (1990:3-44); Abu Manneh (1982:1-36); (2003a:302-306); Copty (2003:322-331); Le Gall (2003:87-119).

43 Bkz. Voll (1975:32-38); Rahman (2006:215-218).

dular arasında bir uzlaştırma siyaseti güderken, Şeriat eğiliminin savunucuları bunun karşısında yer almıştır. Özellikle Şeyh Ahmed el-Sirhindî, şer'i olmayan dinî fikir ve ritüeller ile Sûfilere imtiyazlar atfedilmesini eleştirmiştir. El-Sirhindî *müceddid* olduğunu, yani kendi yüzyılındaki İslâm'ın yenileyicisi ve ilk halifelerin manevî düzeyinde bir insan olduğunu iddia etmiş ve Nakşibendi tarikatına intisap ederek, şer'i ve ihyâcı bakış açısının en önemli Hintli sözcüsü haline gelmiştir.[44]

El-Sirhindî'nin en önemli takipçisi ve ihyâ geleneğini sürdüren Şah Veliyullah Dehlevî (1702-63), Moğol İmparatorluğu'nun çöküş çağında, Müslümanların alt kıtadaki varlığını korumakla ilgilenmiş, ihyâcı öğretinin en önemli merkezi olan Mekke ve Medine'yi ziyaret ettikten sonra, Peygamber'in öğretilerine geri dönmenin önemini ve İslâm'ı velî kültünden temizleme ihtiyacını vurgulanıştır.[45] Şah Veliyullah'ın ihyâcı fikri, ilk halifeler döneminden referans alan İslâm devletinin, Şeriat'ı uygulaması gerektiğine dayanır. Bugün bu fikir popüler tasavvuf İslâmı'na karşı bir mücadele ve Moğol rejimine eleştiride bulunan bir dinî program olarak yorumlanmaktadır.[46] Şah Veliyullah siyasî başarısının yanı sıra, geleneksel kelâmdan daha geniş esaslara dayanarak İslâm'a yeni bir ifade kazandırmaya çalışmıştır. Şah Veliyullah'ın İslâmî teceddüd ve ıslâhat faaliyeti, Arabistan'daki Vehhâbî ıslâhatından zaman itibariyle daha önce gerçekleştiği gibi, esasta da ondan farklılık göstermektedir. Şah Veliyullah sistemini kesin bir tasavvufi dünya görüşü ile beslemiştir. Şah Veliyullah'ın etkisi öğretileri ve oğlu Şah Abdülaziz vasıtasıyla 19. yüzyılın ilk yarısında Hindistan'ın büyük bir kısmına yayılmıştır. İslâm'ı yabancı inanç ve amellerden "ayıklama" ve İslâm'ın müsbet öğretilerine dönme fikri, Şah Abdülaziz'in önde gelen müridi Rae Bareli'li Seyyid Ahmed'in önderliğinde daha da önem kazanmıştır. Seyyid Ahmed,

---

44 Sirhindî, Şeriat'ın öğretilerine itaat ilkesini Şeriat'ın içsel anlamını gerçekleştirmenin bir yolu olarak benimsemiş ve İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinini, dinî senkretizmin metafizik temeli olan *vahdet-i şuhud* doktrini lehine değiştirmiştir. Tasavvuf ve Hindu pratiklerinin, örneğin velîlere tapınmanın veya Hindu dinî bayramlarının İslâm'a sızmasına karşıydı ve Hinduizm ve İslâm'ı birbirlerine karşı dışlayıcı saymıştır. Bkz. Pearson (1979:13); Lapidus (2005 c:1:620).

45 Bkz. Nizami (1951:133-145); Rahman (1956:44-48); Pearson (1979:10); Jalbani (2002:45); Kavak (2004:130-131); İlhan (2007:9-18).

46 Bkz. Jalbani (1967); Peters (1980:137, 141); Baljon (1986); Lapidus (2005 c:1:620-621).

Şah Veliyullah Dehlevî (1702-1763)'nin ıslâhatçı okulunu, bir cihad hareketine dönüştürmeyi başarmıştır.[47]

Yaşadıkları dönem itibariyle benzerlikler atfedilen Muhammed b. Abdilvehhâb ve Şah Veliyullah'ın hareketleri selefilik zaviyesinde değerlendirilmektedir, lakin her iki hareket de savundukları tez ve amaçları bakımından, yaşadıkları toplumların özelliklerinden etkilenmişlerdir. Şah Veliyullah Dehlevî (1703-1762), Delhi'de yaşamış ve Moğol İmparatorluğu'nun çöküşüne ve onun yerini çok sayıda küçük ve zayıf devletin almasına tanık olmuştur.[48] 1739 senesinde Nadir Şah'ın istilası ve sonrasında Delhi'nin yağmalanması Müslümanları daha da zayıflatmış ve Hindistan'daki gayri Müslim cemaatlerin saldırılarına açık hâle getirmişti. Şah Veliyullah'ın fikirleri kaçınılmaz olarak kendi döneminin problemlerine bir cevap olarak şekillenmiştir.[49] Müslüman iktidarın Hindistan'da zayıflaması onu hayatı boyunca meşgul eden merkezî bir tema olmuştur.[50] Fıkıh, tasavvuf, gelenekçi hadis âlimliği ve bunlar arasındaki farklılıklar üzerine çalışmıştır.[51] Politik bölünme ve dağılma konusundaki endişelerine rağmen, çözümün siyasî alanın dışında bulunacağını iddia etmiştir. Pratik amaçlar için siyasî otoritenin önemine inanmakla birlikte, nihayetinde önem verdiği asıl konu "toplum" olmuştur. Veliyullah'a göre *Hilâfetü'z-zâhir* sathi düzeni yürütmekle görevliyken, *Hilâfetü'l-bâtın* bütün ayrıntılarıyla sosyal düzenden sorumludur. *Hilâfetü'l-bâtın*ın koruyucuları ulemâdır ve onların görevi gündelik yaşamın Tanrı'nın yarattığı düzene (*fıtra*) göre idare edildiğinden emin olmaktır. Ona göre siyasî çöküş, ulemânın görevini uygun bir biçimde yapmamalarından kaynaklanmaktadır. Aşırılık veya derinlik, şiddet ve yanlış icmâ ulemânın hataları arasındadır.[52] Diğer taraftan, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazılarının neredeyse tamamı *tevhîd* kavramı üzerinedir. O, insanları inaçlarına göre

---

47 Bkz. Rahman (1996:281-282); Algar (2002:20).

48 Şah Veliyullah ve dönemi hakkında bilgi için bkz. Becker (1945 c:3:585-590); Jalbani (1967:22-26); (2002:46); Baljon (1986:15); Metcalf (1982).

49 Fazlur Rahman, Şah Veliyullah'ı siyasî ve toplumsal "buhran" dönemi düşünürü olarak tanımlamaktadır. Rahman (1956:44-48); Hermansen (1986:144).

50 Rolünü, içerdeki farklılıklara izin veren bir metotla Şeriat'ı yorumlamak olarak açıklamıştır. Onun fikirlerini en açık şekilde iki cilt halinde yayımlanan, *Al-Tafhimat al-İlâhiye* adlı eserinden takip etmek mümkündür. Dehlevî (Ty. c.1:111); (Ty. c.2:54); (1982) Ayrıca bakınız: Baljon (1986:16); Sıddıki (1991 c:4:345-365).

51 Bkz. Şah Veliyullah (1982).

52 Bkz. Dallal (1993:343).

müminler ve *münkirler* olarak ikiye ayırır.[53] Siyasî ve sosyal meseleler onun gündeminde merkezî bir yer işgal etmez. Siyaset ve inanç arasında bir ayrım yapmış, yerel yönecilerin desteğini alma konusunda da bağımsız davranmıştır, zira Suûdîlerden önce de başka ailelerin himayesine girmiştir.[54] Ayrıca öğretilerinin siyasî bir dili ve başlattığı hareketin bir iktidar sahibi olma amacı da yoktur. Siyasete doğrudan değindiği tek mesele, "yöneticilerin aşırılıkları karşısında nazikçe uyarılması ve adaletsizliklerine rağmen onlara sabırla itaat edilmesi"ni tavsiye ettiği noktadır.[55] Ayrıca Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazılarında, Şah Veliyullah'dan farklı olarak, toplum endişesi yoktur; siyasî idarenin tiranlığı ya da sosyal adaletsizlik onun bakış açısına göre temel bir mesele değildir. Cemaat en iyi tek bir kişi tarafından temsil edilebilir ve cemaat Kur'an'ın başat belirleyici olduğu düzene itaat etmelidir. Onun ideal cemaat örneği, kendi zamanının Arap toplumu değil, ilk Müslüman neslin örneğine dayanan bizzat muvahhidûndur.[56] *İctihâd*ı[57] ise ciddi bir şekilde

---

53 Bkz. Phoenix (1930:401-416).

54 1743 sesinde Hureymila'dan Uyeyne'ye gelen Muhammed b. Abdilvehhâb Uyeyne emîri Osman b. Muammer'in himayesine girmiş ve burada onun nüfûzundaki kabilelere fikirlerini beyan etmiştir. Ancak Muhammed b. Abdilvehhâb'ın fikirleri Uyeyne'de ve Necid'de tepki uyandırmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki temsilcisi olan Benû Hâlid Kabilesi şeyhi ve Ahsâ emîri Süleyman b. Muhammed el-Hamidî, Arapların âdetleri hilafına fikir beyan ettiği sebebiyle Muhammed b. Abdilvehhâb'ın cezalandırılmasını Uyeyne emîri Osman b. Muammer'den istemiş, Uyeyne'nin Ahsâ ile olan ticarî ilişkilerini kesmiştir. Bunun üzerine o Uyeyne'den ayrılıp Suûd idaresindeki Der'iyye'ye gelmiştir. Bkz. Kurşun (1998:18).

55 9. yüzyıldan itibaren, "ehl-i sünnet ve'l cemaat'in, yani Sünnîliğin oluşmasını sağlayan "ortayol", zamanla nazarî ve doktriner bir ilke haline geldi. Bu ilkeye göre, her ne kadar "günahı içeren bir emre itaat etmek zorunluluğu yoksa da, yöneticiye, zâlim de olsa itaat etmek gerekir; zirâ zâlim bir yönetici, kanunsuzluk ve fitneden daha iyidir..." Rahman 1996:237. Ayrıca bkz. İbn Abdilvehhâb (1384:43).

56 Bkz. Ibn Abd al-Wahhab (1384:113).

57 *İctihâd* konusunda özellikle ilgili delillerden fer'î-şer'î hükümleri çıkarmak için sarf edilen ilmî ve fikrî çaba şeklinde tarif edilmiştir. İmam Şâfi gibi ictihâdı kıyasla eşmanalı sayan âlimler bulunmakla beraber, Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/980) gibi onu farklı ve daha geniş manada kullanan fıkıh âlimleri çoğunluktadır. "Nassın bulunduğu yerde ictihâd caiz değildir" kaidesi ya nass karşısında kıyas ictihâdını men etmekte ya da nassa karşı ve aykırı ictihâdı mahkûm etmektedir. Fert ve toplum için dinî bir vecibe ve zaruret olan ictihâd hareketi tarihî sebebleri içinde önce zayıflamış, sonra da tamamiyle durmuştu. Avrupa'daki gelişmeler karşısında İslâm Dünyası'nın durumu ve ihtiyacın 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkardığı

adres göstermeyip ve kendisini *müctehid* olarak görmeyerek, kendisini *selef*in yolunu takip eden olarak değerlendirir. Ayrıca *taklid*in kullanılmasını reddeder. Onun taklide muhalefetini sadece geleneksel otoriteyi zayıflatmak için bir araç olarak görmesiyle ilişkilendirmek mümkün olabilir.[58]

Muhammed b. Abdilvehhâb Hindistan'daki selefi hareketin lideri Şah Veliyullah, Dehlevî'nin toplumsal endişelerine katılmaz, o Allah hakkında yanlış inançlara sahip Müslümanları "düşman" olarak tanımlarken; Dehlevî Müslümanlara zulmeden "tiranları" düşman olarak tanımlar. Şüphesiz bu farklılığın altında, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Osmanlı İmparatorluğu gibi Müslüman bir idarenin, diğerinin ise İngiliz hegemonyası altında bulunması yatmaktadır. Bu faktörün onların yönelimlerine etkisi açıktır. Hindistan'da çökmekte olan Moğol hâkimiyeti ve buna paralel olarak artan siyasî ve iktisadî İngiliz nüfûzu, bir zamanlar idareci konumundaki Müslümanları kendi vaziyetlerini anlama ve düzeltme çabasına sürüklemişti. Diğer taraftan Necid'de, 16. yüzyıldan beri varolan dolaylı Osmanlı idaresi bir kenera bırakılacak olursa, birbirinden bağımsız halde yaşayan bedevî ve hadarî kabilelerin meydana getirdiği dağınık bir siyasî yapı bulunmaktaydı. Muhammed b. Abdilvehhâb bu siyasî yapı içinde kendi davâsını kabul eden Suûd Kabilesi'nin himayesinde, aslında Sünnî siyasî teorisinin dışına çıkmadan, eleştirilerini halkın İslâm yorumuna yöneltmektedir.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın inanç öznesi cemiyet değil bireydir.[59] Dehlevî'den farklı olarak Muhammed b. Abdilvehhâb iman ile siyaseti birbirinden ayırır, bu siyasî otoritenin işine yaramakla birlikte, alternatif bir İslâm siyaset teorisi üretmede başarısız olur. Onun ideolojisi, genelde Müslümanların kişisel inanç ve uygulamalarının çoğuna tolerans göstermeyi reddeder.[60] Bazı uzmanlar, Şah Veliyullah Dehlevî'nin tolerans ve zengin sentezinden oldukça uzakta duran Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, oldukça dar ve kısır bir "imansızlık" teorisi ortaya koyduğu kanaatindedirler.[61] Buna rağmen Şah Veliyullah'ın siyasî fikirleri, Hindistan'da Müslümanların siyasî nüfûzunu

---

ıslâhatçı kişilerin (müceddidlerin) programlarındaki ortak noktalardan biri "taklide karşı çıkmak ve ictihâdı teşvik" etmektir. Bkz. Macdonald (1968:928); Hallaq (1984:3-4); Karaman (1985:183-184); Ansari (1988:197); Ali-Karamali ve Dunne (1994:238-239); Abu Zayd (2006:16-18).

58 Bkz. Dallal (1993:350).

59 Bkz. Tibi (2001:42-43); Kınık (2005:129).

60 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1384:139-140).

61 Bkz. Dallal (1993:351); Traboulsi (2002:388).

kurtarmaya yetmeyecekti, zira 1803 yılında Britanya'nın Doğu Hindistan Şirketi'ne tâbi birliklerin başkent Delhi'yi işgal etmeleriyle Hindistan'daki Müslüman otoritesi sona erecektir.[62] Aynı sene Arabistan'da Vehhâbî öğretisinin siyasî ve askerî temsilcileri olan Suûdlar Haremeyn'i ele geçirmiştir. 1803 senesinde Delhi'nin Britanya'nın eline geçmesinden sonra Şah Veliyullah Dehlevî'nin oğlu ve Tarikat-ı Muhammediyye'nin kurucusu Şah Abdülaziz (1746-1824) Hindistan'ın artık Müslüman kontrolünde olmadığını ilan ettiği bir fetva yazdı. Fetvasında Şah Abdülaziz, Hindistan'ın, Britanya'nın kontrolü altına girmesiyle, ***darü'l harb*** mi yoksa ***darü'l İslâm*** mı olduğu sorusunu sormuştur.[63] Aslında bu durum bir cihad çağrısından ziyade zamanın siyasî gerçeklerini değerlendirmeye yönelik bir açıklamadan başka bir şey değildir. Hindistan'da meydana gelen bu siyasî değişim ve neticesinde ortaya çıkan İslâm'da ***tecdîd ve ihyâ*** yorumları, yukarıda açıkladığımız sebeple Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan ve bir ***tecdîd*** hareketi olarak kabul edilen Vehhâbî-Suûdî ittifakından farklı bir kader çizgisine sahip olmuştur.

Tecdîd/ihyâ eğiliminin ilk siyasî ifadesi Arabistan'daki Vehhâbî hareketi olarak kabul edilmektedir. Bu hareket geleneksel tasavvuf biçimlerini ve her çeşit insana ihtiramı reddetmektedir. Vehhâbîlik militan bir ahlâkî ve toplumsal ihyâ örneği olması bakımından önemlidir,[64] ancak Vehhâbîlik hem dinî hem de toplumsal yapısı bakımından diğer 18. yüzyıl *tecdîd/ihyâ* hareketleriyle karşılaştırıldığında farklılıklar dikkati çekmektedir. Her *tecdîd/ihyâ* hareketini ortaya çıktığı toplumun kendi özellikleri içinde açıklamak gerekmektedir. Örneğin Nakşiler *tecdîdi*, tarikat ve tasavvuf eksenli yorumlarken, Vehhâbîler tasavvufu bid'at kabul edip dışlamışlardır.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserlerinin hiçbirinde tasavvuf aleyhtarlığı, 1711 senesinde Osmanlı dönemi Kahire'sinde ortaya çıkan ve "Vehhâbî öncesi fitne" olarak adlandırılan hareketin talepleri kadar açık olmamıştır.

---

62 Bkz. Pearson (1979:41).

63 Bkz. Pearson (1979:42).

64 Arabistan'la sürekli etkileşim halinde olan Hindistan'da, tüccar seyahatleri, âlimlerin hareketleri ve hacıların yolculukları aracılığıyla reform hareketleri ayrıca Delhi'de, Kuzeybatı sınırında ve Bengal'de kök saldı. Reformculuk Minangkabau (Sumatra) Padri hareketine, ayrıca Afrika'da Senusîliğe, Ticânîliğe, el-Hac Ömer'in cihadına ilham verdi. İslâm ülkelerinin siyasî sisteminin çöküşü ve Avrupa kolonyalizminin doğuşu reformdan geçmiş tasavvufa Müslüman halkların Avrupa hâkimiyetine karşı harekete geçirilmesinde yeni bir rol verecekti. Bkz. Lapidus (2005 c:1:359-360), ayrıca bkz. Shaalan (1986:811-816).

Kısa ömürlü olan bu hareket, o asırda Kahire'de tasavvuf çevrelerinde yaygın olan tarikat yapılanmalarına, inançlarına ve pratiklerine karşı çıkıyordu. Bu talepler Gülşenî, Mevlevî ve Bektaşî tekkelerinin yıkılmasını, bu tarikatlara mensup olanların medreselerde dinî ilimler okutmalarının yasaklanmasını, İmam Şafiî ve diğer şeyhlerin türbelerinde Ramazan gecelerinde Bâb Zuvayla'da zikrin men edilmesini içeriyordu. Bu hareket, velîlerin vefatlarından sonra da birtakım kerametler gösterebileceği fikrine karşı çıkıyor, bu tarz rivayetlerin, İmam Şaranî'nin *Tabakatu'l Kübra* adlı eserinde olduğu gibi, tamamen asılsız ve yalan olduğunu iddia ediyordu. Dahası türbelerin ve türbelerdeki sandukaların öpülmesi, kabirlerde mum yakılması, lamba takılması vs. şeklinde kabirlere olan tazim (türbeleri kutsama) de küfür olarak görülmekte, türbelerin üzerine inşa edilen kubbelerin, kabirlere yapılan süs ve tezyinatın tahrip edilmesi gerektiği savunulmaktaydı. Bu "ikona-kırıcılık" kabirlerin tazim edilmesi hususundaki fikirleri ile yaklaşık otuz yıl kadar sonra Muhammed b. Abdilvehhâb'ın fikirlerinin ve öğretilerinin ana merkezi olarak yeniden ortaya çıktı. Kahire'deki "Vehhâbî öncesi fitne" hareketi iyi organize olmuş tasavvufi bir çevrede ortaya çıkan dinî-içtimai bir tepki hareketi olması sebebiyle etkisi de sınırlı oldu. Hareket ortaya çıktığı andan itibaren siyasî otorite tarafından bastırıldı ve kalıcı neticeleri olmadı. Oysa Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretileri İslâm toplumlarında kapsamlı bir değişimi hedefliyordu. Sonuçta bu fikirler gerek çağdaşı olan sûfi gerekse sûfi olmayan, geniş Müslüman kitleler üzerinde yeni bir "ahlâkî endişe" ve arayışı gündeme getirdi.[65]

Bunun sonucunda kamu alanında geniş bir kutsallıktan arındırma, dinî sahada da yeni bir uyarlama baş gösterdi. Türbelere olan tazim İslâm Dünyası'nın her tarafında yaygın olan bir olgudur. Bunun tezâhürleri ise türbeye ve türbenin ziyaretçilerine göre değişmektedir. Kabirleri kutsama, İslâm'ın ibadet sahasına kurallı, düzenli fakat muğlak birtakım uygulamalar getirmiştir. Bu uygulamalar da çeşitli dinî pratikler ile bazen mutabık bazen de iç içe girmiş vaziyettedir. Bu uygulamalardan birisi de İslâm'ın tasavvufi yorumunun geliştirdiği Allah'ın velî kullarını (Allah dostları) tazim uygulamasıdır. Diğer uygulamalar ise 'halk dini' olarak adlandırılan daha geniş bir alana aittir. Bunlar çok çeşitli âdet ve geleneklere bağlı olan dinî güdümlü tavır ve telakkiler olup, bir dogmadan değil de, dindar bir kişi-

---

65 Flemming (1976 55-65); Ayrıca bkz. Peters (1987:93-115).

nin günlük hayatının zorluklarından kaynaklanan uygulamalardır. Birbiriyle mutabık geleneklerin çokluğuna rağmen 'tazim-kutsama' eyleminin temel amacı ve hedefi 'kutsal alanla temasa geçmek veya Allah ile insan arasında bir rabıta tesis etmektir. Bir sûfi feyzinden istifade etmek veya Allah'a daha yakın olmak kastıyla bir mutasavvıfın kabri tazim edilebilir, sûfi olmayan birisi de bir türbeyi ziyaret ederek orada medfun olan zatın (velînin) tavassutu (şefaatı) ile şifaya nail olmayı umabilir. Peygamber'i, bir akrabasını, bir sahabeyi veya tabiûndan birisini, salih bilinen kişileri veya vefat etmiş bir şeyhin türbesini ziyaret ederek hem bu dünyada hem de ahirette bir mükâfata veya yardıma nail olmayı düşünebilir. Muhammed b. Abdilvehhâb eserlerinde sûfi pratikleri ile çeşitli şekillerde yayılmış olan 'halk dini' arasında kategorik bir ayrım yapmamıştır. Onun, kabirlerin kutsanması yoluyla ortaya konan dinî tezâhürler ve uygulamalar için kullandığı kavram "el-itikâd fi'l-enbiyâ ve's-sâlihîn" (peygamberlere ve salih insanlara olan inanç)dir. Ona göre bütün bu uygulamalar küfürdür. Salihlere (derûnî bir tarzda veya bir güçleri olduğuna inanarak) inanan "el-itikâd fi's-sâlihîn" putperestliğe sapmış (ibadetu'l-Asnâm/putlara tapma) ve küfre girmiş olur.[66] Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kabirlerin tazim edilmesi şeklindeki uygulamaların bütün çeşitlerine olan tavrı Vehhâbîler'in, bu mezarlıkları ya Şiîlere, Sünnîlere, sûfilere veya sûfi olmayanlara ait olmasına bakılmaksızın bütünüyle imhaya ya da bazı mezarların üzerine inşa edilen kubbeleri, mezarlıklarda inşa edilen mescidleri kısmen tahrip etmeye sevk etmiştir. Kabirlerin ve türbelerin tahrip edilmesi, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın geçmiş ve günümüzdeki İslâm toplumları ile ilgili tepki ve değerlendirmelerinin en belirgin sonucu idi. Vehhâbîlerin kabir ve türbeleri tahribatları daha sonra da devam etmiştir. Vehhâbî ismi zikredildiğinde de ilk akla gelen bu nevi uygulamalardır. Abdilvehhâb'ın fikirlerinin bugün için devam edegelen doktriner yapısının altında onun evliya ve salihlere olan inancı ve kabirleri tazime olan muhalefeti yatmaktadır. Onun bu konulardaki etkisi, kendisinin de bizzat katıldığı veya öncülük ettiği 'kabir yıkma' eylemlerinde daha belirgindir.[67]

---

66 Peskes (2003:422); Gibb (2006:72).

67 Haydarizâde İbrahim Efendi (1335c:66). Onun bu konudaki fikirlerinin temeli, değişik boyutlarıyla ele aldığı "tevhîd "konusundaki telakkilerinden kaynaklanmaktadır. O, Tevhîd-i Rubûbiyyet, Tevhîd-i Ulûhiyyet ve Tevhîdu'l-Esmâ ve's-Sıfat'ı birbirinden ayrı olarak ele almaktadır. Bu esaslardan birisi, Tevhîdu'l-Esmâ ve's-Sıfat ki, kulun, Kur'an'da Allah hakkında varid olan sıfatlarla Allah'ı tevhîd etmesi demektir. Bu, tevhîdin en alt basamağıdır ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın

18. yüzyldan 19. yüzyıla kadar görülen ıslâhatçı hareketler usul ve gaye olarak siyasî bir karakter geliştirmişlerdir. Bu durum, Müslümanların politik güç bakımından gerilemeleri teorisiyle izah edilmektedir ve Hindistan'da olduğu gibi bu gücün tam olarak yok olması siyasî bir boşluk meydana getirmiştir.[68] Faaliyetçi bir ıslâhat hareketi olan ve İslâm'a yalnız dinî ve ahlâkî öğreti niteliğini değil, aynı zamanda bir devletin kurulmasına yol açan ahlâkî siyasî aksiyon niteliğini de kazandıran ilk devir İslâm tarihi örneği, İslâmî tasfiyeci (selefi-ihyâcı) hareketlerin bazı ihtilalci metotlara baş vurma eğiliminde kendini gösterir. 18. yüzyılda hadis (ve genel anlamda Sünnîlikle) ilgilenmenin yeniden canlılık kazanmasıyla -ki bu, muhafazakâr tasfiye hareketinin de temelidir- İslâmî faaliyetçiliğin önplana çıkacağı muhakkaktı. Mesele, ictihâd doktrininin sadece hadis ve Sünnî öğretide sürekli bir kutsallık kazanmış olmasından değil, fakat Peygamber ve ilk ümmetin ortaya koydukları örneğin, olaylara müsbet bir biçimde katılmayı ve onları değiştirmeyi telkin etmesinde yatmaktadır. Bu siyasî faaliyetçilik, modern İslâm'a doğrudan doğruya aktarılmış olan bir özelliktir.[69]

18. yüzyıl İslâm Dünyası içinde kendine yönelik, tamamen içeriden kaynaklanan problemlerin anlaşıldığı, tartışıldığı ve bunlara uygun önerilerin geliştirildiği bir dönem olmuştur. Lakin bu içe dönük eleştirinin ve bulunan çözümlerin dili genellikle dinî sahadan alınmıştır.[70] Modern dönem

---

eserlerinde nadiren işlenir. Öte yandan, Tevhîd-i Rubûbiyyet, Allah'ın kâinatın Rabbi ve kadir-i mutlak olduğunu, Tevhîd-i Ulûhiyyet ise Allah'ın kulların fiilleri ve ibadetleriyle birlenmesi anlamına gelir ki, bunlar Muhammed b. Abdilvehhâb'ın doktrininin temel esaslarıdır. Tevhîd-i Ulûhiyyet bu ikisi içinde en belirleyici olandır. Bunun (Tevhîd-i Ulûhiyyet) tatbiki (kişinin iman etmesi veya etmemesi durumunu) Peskes (2003:423).

68 Bkz. Choueiri (1997:7); Waardenburgh (1985:30-31).

69 Bkz. Rahman (1996:293-294).

70 İslâm dininin 7. yüzyılda hız kazanan yayılma sürecinde Müslümanlar devamlı farklı kültürlerle karşılaşmış ve bu süreçte doğal olarak tikel ve evrensel Müslüman kimlikleri bağdaştırma gerilimini yaşamışlardır. ***Ehl-i sünnet ve cemaat*** ile ***ehl-i bid'at ve firkat*** kimlikleri arasındaki gerilim, sünnet ve bid'at, yani gelenek ile modernlik arasındaki bir gerilime dönüşmüş, bu da fıkıh denen İslâm düşüncesinin bir "yozlaşma/safileşme" diyalektiğince gelişimine yol açmıştır. Bahsi geçen "yozlaşma"ya karşı İslâm düşüncesini tekrar aslî içeriğine kavuşturma misyonu, İslâm'da ***tecdîd*** olarak tanımlanmıştır. Peygamber "Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam(lar) gönderecektir" hadisiyle ***tecdîd*** misyonunu bildirmiştir. Bkz. Saîdî (1962); Landau-Tasseron (1989); Haddad (1991:5); Voll (1991:23-27); Gencer (2008:125)

tarihçiliğinin "gerileme" paradigmasıyla izaha çalıştığı, 18. yüzyılda İslâm Dünyası'nın hem siyasî, askerî hem de bilimsel-teknolojik bakımdan geriliği, bu yüzyılda meydana gelen *tecdîd/ihyâ* hareketlerinin anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır. Bu dönemi anlamaya yönelik araştırmaların, Batı karşısında "gerileme" iddiasının temeline yerleştirdikleri ana unsur "din"dir. Zira bu dönemin Müslümanları İslâm'ın toplumsal yapısında canlılığın önemli düsturu olan *ictihâd*ı uygun bir biçimde kullanmamış, geçmişin *taklid*i Müslüman toplumların bir değer ölçüsü olmuştur.[71] Diğer taraftan tasavvufun İslâm toplumları üzerindeki etkisi ve 18. yüzyılda meydana gelen *tecdîd* hareketleri içindeki rolü önemi haizdir.

18. yüzyılda Arap Yarımadası'nda Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından doktrine edilmeye başlanan Vehhâbîlik, mahiyeti ve etkileri bakımından üç başlık altında analiz edilebilir: 1. 18. yüzyıl İslâm toplumlarında genel olarak rastlanan *selefi* (ihyâcı/tecdîd) hareketler içindeki yeri, 2. Arap Yarımadası'nda Osmanlı hâkimiyetine yönelik bir tehdit oluşturması ve 3. Arap Yarımadası başta olmak üzere Arap dinî ve kültürel hayatına yönelik eleştirileri.

Vehhâbîlik 18. yüzyılda başlangıçta Arap Yarımadası'nın doğusu ve daha sonra geri kalanın nev-i şahsına münhasır İslâmî hayat anlayışına yönelik bir eleştiriden doğan ve kaynağını İslâm'ın ilk asrındaki idealize edilmiş İslâm toplumundan alan selefî ya da bugünün tabiriyle pürütanist bir harekettir. 12. yüzyıl sonu ve 13. yüzyılda İbn Teymiyye ve takipçilerinin geliştirdiği "selef'in yoluna dönüş" fikri, Arap kültürünün "gazâ" fikriyle birleştirerek yeni bir cihad formasyonu ile aktivist bir hâle dönüştürülmüştür. Bunda hareketin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın intisab ettiği Suûd Kabilesi'nin rolü önem arz etmektedir. 1744/1745 senesindeki anlaşmadan itibaren Vehhâbîlik siyasî bir mecraya kaymıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tezinin temel argümanı, kendi çağında yaşanan İslâm'ın *sahih din* olmadığı, Allah'ın birliği (tevhîd) inancından uzaklaşıldığı ve İslâm Peygamberi'nin ölümünden sonra dinin aslında olmayan ve zamanla ona dahil olan uygulamaların (bid'at) dinden çıkarılmasıyla ancak gerçek İslâm'ın yaşanabileceğidir.[72] Muhammed bin Abdilvehhâb'in

---

71 Bkz. Kadir (1991 c:4:219-220, 222).

72 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dinin özünden uzaklaşma olarak tanımladığı gayri İslâmî uygulamalar arasında nafile ibadet, ölüleri ta'zim gibi gündelik hayata yönelik fiilleri sayması dikkati çekmektedir. Lakin onun asıl eleştirdiği husus

ilk İslâm cemaati (Ashab-ı Kirâm) üzerinden idealize ettiği "gerçek İslâm toplumu"nun siyasî organizasyonu Necid'in Der'iyye bölgesinde ikâmet eden Suûd ailesinin kontrolünde gerçekleşmiştir. İslâm'dan önce Arap Yarımadası bedevîlerinin ve/ya kabilelerinin en önemli geçim kaynağı olan yağma ve gazâ, tıpkı ilk dönem İslâm'ının yayılışında nasıl motive edici bir rol oynadıysa, Arap Yarımadası'nda Suûdîlerin kontrolünde Vehhâbîliğin yayılışında da önemli bir yere sahip olmuştur. İmanın ihyâsı hedefiyle, diğer kabileler üzerine başlayan askerî seferler şüphesiz Vehhâbîlerin ganimetten pay alabilme umuduyla birleştirilmişti. Vehhâbîliğin referansını aldığı İbn Teymiyye selefiliğinden "aktif selefilik"e dönüşümünü sağlayan asıl motivasyon aracı aynı zamanda Arap Yarımadası'nın bu geleneksel "ekonomi" biçimidir.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın selefi yoruma katkısı daha önce de vurgulandığı üzere ilk olarak akla İbn Teymiyye'yi getirmektedir.[73] Zira İslâm tarihi çalışmalarında Vehhâbî tezi, Sünnî ihyâ hareketi içine dahil edilmekte ve ilhamını İbn Teymiyye'nin görüşlerinden alarak Arabistan'da son derece muhafazakâr bir Hanbelî görünümle ortaya çıktığı şeklinde Rahman ve Laoust tarafından temellendirilmektedir;[74] Muhammed b. Abdilvehhâb, gençliğinde tasavvufa intisab etmiş olmakla birlikte, daha sonra İbn Teymiyye'nin eserlerinin etkisi altına girmiştir. En yaygın ve temel İbn Teymiyye tesiri, tasavvufun getirdiği batıl gelişmeleri ve nazariyeleri –özellikle İbnü'l Arabî'nin doktrine ettiği vahdet-i vücûdçuluk görüşünü– reddetmesi ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın da eserlerinde doğrudan bunlara atıfta bulunmasıdır.[75]

Peygamber'in ölümünden kendi çağına kadar şekillenmiş Sünnî ya da gayri Sünnî İslâm doktrinlerinin varlığıdır. Geleneksel Sünnîliğin araçlarına –özellikle rey, kıyas ve taklid– eleştirilerde bulunmaktadır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İslâm yorumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Abdilvehhâb (1974); (2003), ayrıca bkz. Haydarizâde İbrahim Efendi (1335b:4).

73 İbn Teymiyye'ye göre insan hayatının temel hedefi ne Allah hakkında felsefi düşünce ne de O'na beslenen mistik türden aşk olup etkin bir ibadet anlayışıdır; Fazlur Rahman'ın da tarif ettiği üzere Allah'ın emrini bilmek ve onun hayatta tatbikidir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, Vehhâbî doktrinin de temel tezlerinden birini teşkil etmektedir. Bkz. Rahman (1979:92-114)

74 Bkz. Rahman (1996:273-274); Laoust (1999:288).

75 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1974). Vehhâbîliğin güçlenmesinin ardından, Arabistan'da şeyhler kamu alanında ortadan kaybolmuş, nüfûzları ve etkileri neredeyse tamamen yok olmuştur. Bu kişilere, ister ölü ister diri olsun, olan hürmet ve tazim, müritten mürşidine olan körü körüne itaat şirk ve küfür olarak tanımlanmıştır. Tasavvuf esaslarından olan ve himmet (bereket) sahibi olan şeyh ile mahrem ve samimi bir

Fazlur Rahman, Vehhâbîlik bahsinde İbn Teymiyye'yi (1263-1328) Selefiyyeci ıslâhat başlığı altında tartışmayı tercih etmiş, Sünnîliğin zaman zaman İslâm'ın özünde yer alan enerji birikimlerinin de etkisiyle, yeni ortayaya çıkan meseleler karşısında bu Selefiyyeci ıslâhatın yeniden Müslümanların gündemine geldiğini iddia etmiştir. Bu, yeniden canlanan bir Selefiyyecilik (fundamentalism) ve ilericiliğin (progressivism) ayırt edilemez bir karışımı şeklindedir.[76] İbn Teymiyye'nin tezi esasta Şeriat'ın yeniden ifade edilmesi ve dinî değerlerin tasdikinden ibarettir. Diğer yandan Laoust, İbn Teymiyye'nin nazarîyesini akıl, nas ve irade olmak üzere üç esasa dayandırdığını belirtmektedir. Bu Hanbelîliğin nakilci inaç yapısından oldukça etkilenmiş olan ve İslâm'ın ilk birliğini yeniden kurma amacı taşıyan gelenekçi bir yenilikçilik (tecdîd) olarak tanımlanabilir.[77] Ancak İbn Teymiyye'nin etkisi onun bizzat kendi öğrencileriyle ve düşünce alanıyla sınırlı kalmış ve siyasî-toplumsal bir hareket şeklinde cereyan etmemiştir. Bununla birlikte uzun vadede, tedricî bir biçimde ulemânın bilgi dağarcığında nesilden nesile aktarılarak, Vehhâbî hareketinde en teşkilatlı haliyle tezâhür etmiştir.[78]

---

alakayı ifade eden rabıta, yine tasavvufta yaygın olan bir silsile vasıtasıyla Peygamber ile diyalog kurmak, tasavvuf pratiklerinin hayattaki en büyük tezâhürlerinden birisi olan tasavvuf büyüklerinin ve öteki müttaki insanların kabirlerini tazim tamamen küfür olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Peskes (2003:428). Bu konuda ayrıca bkz. Rahman (1996:274); Laoust (1999:288).

76 Fazlur Rahman'a göre İbn Teymiyye'nin mesajının özeti şu şekilde formüle edilebilir: "Dünya üzerinde insan, Allah'ın iradesini bulmak ve yerine getirmek zorundadır." Bu selef ve ihyâ geleneğine ait mesajın bir özeti şeklinde değerlendirilebilir. Bkz. Rahman (1996:156), ayrıca bkz. Burrel (1989:4-5); Voll (1997:233); Koca-Özvarlı (1999 c:20:391-414).

77 Bkz. Laoust (1971 c.3:951-955); (1999:283-288).

78 Rahman (2006:161) Lakin daha Vehhâbî hareketi ortaya çıkmadan evvel 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun tam da merkezinde meydana gelen bir harekete İbn Teymiyye, doktriniyle ilham verecektir. Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyılda Birgivî Mehmed Efendi'nin *tasfiyeci* fikirleriyle karşılaşmıştır. Birgivî'nin fikirlerinin esasında, dönemin Osmanlı toplumunda yaşayan bir din âlimi olarak düzende gördüğü olumsuzlukları, dinden uzaklaşmanın ve dini yozlaştırmanın bir sonucu olarak değerlendirmesi yatmaktadır. Bu sebeple düzenin her yönünü tenkîd eden Birgivî, zihniyet olarak, İslâm tarihinde ilk defa dinde tasfiye hareketini başlatmış olan İbn Teymiyye ve takipçilerinin fikirlerinden etkilenmiştir. Ortaya koyduğu çözüm önerilerinin esası ise, toplumda düzenin her yönüyle ıslâh edilmesidir. Birgivî'ye göre bunun için yapılması gereken şeylerin başında, Ehl-i Sünnet mezhebine aykırı olan her şeyin tasfiye edilmesi ve dolayısıyla dinin bütün

Laoust, İbn Teymiyye'nin düşüncesindeki tasavvufi bulguları ayrıntılı olarak anlatırken, İbn Teymiyye'nin doktrininde önemli miktarda tasavvuf etkisini dile getirdiği ve onun eserlerinde doğrudan tasavvufa karşı bir eleştirinin dahi bulunmadığından bahsetmektedir. Fakat genel olarak Vehhâbîlikte, tasavvuf eleştirilen bir mevzu olarak görülmüştür. Hatta bu konuda Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İbn Teymiyye'nin yolundan ayrıldığını iddia eden görüşler de bulunmaktadır.[79] Ancak şimdiye kadar kabul edilen fikirlerin aksine tasavvufi doktrinler Vehhâbîlik tarafından reddedilmemiştir.[80] Hem Vehhâbîlik hem de daha önce İbn Teymiyye'nin tasavvufta tenkit ettiği şey, panteizmin etkisiyle oluşan ittihad fikridir.[81]

---

*bid'at*lerden arındırılması gelmektedir. Bunu yaparken tespit ettiği ölçü ise, İslâm'ın ana kaynakları olan, *Kitap* ve *Sünnet*in ortaya koyduğu gerçek din ve bu çerçevede yaşanmış olan *selef* dönemidir. Birgivî'nin fikirleri, kendisinden neredeyse bir asır sonra, 17. yüzyıl ortalarında ***dinde tasfiye hareketi*** olarak anılacak Kadızâdeliler hareketinin fikrî temelini oluşturacaktır. İbn Teymiyye İslâm tarihinde selefi inaç ve fikrin en önemli savunucularından biridir. İslâm'a sonradan sokulmuş olup bid'at olarak adlandırılan inanç, fikir ve amelleri ayıklama ve dini aslî şekline döndürme gayretine selefilik de diyebiliriz. İbn Teymiyye (ö. 1328)'nin Hanbelî mezhebi içinde başlattığı hareket, 16. yüzyılda Birgivî ekolünü, 17. yüzyılda Kadızâdeli, 18. yüzyılda ise Vehhâbîlik hareketini doğurmuş; etkileri, 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyıl başlarında Cemâlüddîn-i Afgani (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905)'un fikirlerinde takip edilebilmektedir. Bu değerlendirme, Birgivî Mehmed Efendi'nin İbn Teymiyye'nin başlattığı dini bid'atlerden arındırma hareketinin Osmanlı devletindeki takipçisi olduğunu ortaya koymaktadır. İslâm tarihindeki din ve düşünce hareketlerine topluca baktığımızda, selefiyyeci hareketin, belli dönemlerde belli kişilerce yürütüldüğü dikkati çekmektedir. Burada varolduğuna inanılan bu etkilenmenin 'hangi kanallarla ve nasıl gerçekleşmiş olduğu' sorusuna cevap vermemiz gerekir. Birgivî Mehmed Efendi'nin, *fıkıh* ve *kelâm* başta olmak üzere, Sünnîliğin ortaya koyduğu ve kendi zamanında da genel geçerliliği hâiz külliyâta dair, köklü ihyâ ve ıslâh edici eleştiriler getirmediğini, aynı şekilde bir tecdîd hareketi de düşünmediğini söylemek mümkündür. Birgivî ve Kadızâdeliler hareketleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yüksel (1977:175-185); Kufralı (1979:634); Ocak (1983:208); (1998 c:2); (1999 c:1:184-186); Zilfi (1986:251-269); Unan (1990:33-42); Lekesiz (1997); Martı (2008).

79 Bkz. Peskes (2003:421-422).

80 Bkz. O'kinealy (1874:82).

81 İbn Teymiyye'nin tasavvufu, ılımlı bir tasavvuftur, amacı tasavvufun nass ile uyumlu olduğunu göstermektir. Nasslara dayanmayan bir tasavvuf anlayışı sapkındır. İbn Teymiyye'ye göre gerçek monoteizm sadece Allah'a ibadet etmeyi içerir. İbn Teymiyye'nin eleştirileri felsefeciler ve bunlardan etkilenen tasavvuf ehli üzerinedir.

Bugünün selefilerine göre, Ahmed b. Hanbel'den sonra "ikinci imam" İbn Teymiyye'dir. Zira Laoust onu Hanbelîliğin ihyâsı başlığı altına yerleştirir,[82] Muhammed b. Abdilvehhâb ise bu bağlamda ikinci sırayı almaktadır. Makdisi, Hanbelîlerin sûfi tandanslı olabileceğini iddia etmiş ve İbn Teymiyye'nin Kadirî tarikatına mensup olduğunu belirtmişti.[83] Gerçekte İbn Teymiyye her eğilimden Sünnî siyasal İslâm hareketlerinin başreferansıdır. Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiyye bu ekolü yeniden canlandırma teşebbüsü ile *tevhîd* akidesini itikadî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu dinî ve içtimai bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre *tevhîd*, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Rey ve görüş, nasslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktır ve Allah'a *şirk* koşmaktır. Bu da uluhiyyet ve rububiyyet tevhîdine –Muhammed b. Abdilvehhâb'ın en fazla vurguladığı *tevhîd* anlayışına- aykırıdır. İbn Teymiyye'den sonra selefe dönüş fikri İslâm'ın bütün kazançlarını ortadan kaldırarak "asr-ı saadet" devrini aynen ihyâya muktedir olduğu kanısındaki radikal tasfiyeci bir hareket̀e dönüşmüştür.[84] Bunun en önemli örneği ise, 18. yüzyılda ortaya çıkan Vehhâbî hareketidir.

18. yüzyılın kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolü ve İbn Teymiyye'den alan Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-1792)'ın hareketinin, Selefiyyeye dahil edilmesinin en önemli sebebi, takipçilerinin iddialarında bu hareketin hedefi olarak, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmanın gösterilmesidir. Muhammed b. Abdilvehhâb da İbn Teymiyye gibi tevhîdi, amelî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhîd, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, "tevessülü" terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna "tevhîd-i amelî" denmektedir. Ona göre *iman* ile *küfr* arasındaki kesin delil, ancak Kur'an ve hadisin, tev'ilden uzak zahirî hükümleridir. Başkalarını *taklid* ederek hüküm vermek ise *şirk*dir.[85] Muhammed b. Abdilvehhâb, Ortaçağın otoritelerini reddetmekle bir-

---

Ona göre ahlâkî gevşekliği artırmakla özellikle suçlu olan tasavvuf ehlinin şu görüşüdür:"Allah'ın iradesine tanık olan kimse artık kendisini Allah'ın emri ile kayıtlı hissetmez". Bkz. Makdisi (2007:401-404,409); Kara (1986:53-74); Safiullah (1987:67-83); Laoust (1971 c.3:951-955); (1999:298); Peskes (2003:429).

82 Bkz. Laoust (1999:283-306).

83 Makdisi (1973:118-29).

84 Bkz. Safiullah (1987:69); İşcan (2006:32-33); Gencer (2008:128-129).

85 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm görüşlerini, "tevhîd, Allah ve Peygamber'den

likte, dinin kaynağı olarak sadece Kur'an ve sünneti kabul ederek, kaideci bir tutum içine girdi. Hatta İbn Hanbel'in izinden giderek Kur'an ve hadisin yorumlanmasında kıyası bile reddetmişti.[86] Vehhâbîlik, bir taraftan Kur'an'ın ve hadisin lafızları üzerinde ısrar ederek aşırı bir muhafazakârlığa ve mutlak bir lafzîliğe ulaştı ama diğer taraftan da kitap ve sünnette yer almayan meselelerde kıyastan çok ictihâdı teşvik etmekle, dinî metinleri, Ortaçağ İslâm hukukçularının geliştirmiş oldukları *kıyas* ilkesinin müsaade edemeyeceği bir serbestlik içinde yorumlamanın kapısını açtı. Çünkü *kıyas*, Ortaçağ fakihlerinin elinde oldukça dar bir şekilde formüle edilmekteydi. Bu şekliyle *kıyas*, kısıtlayıcı bir güç olarak kullanıldı. Ulemâ, kıyası kullanırken Kur'an ve hadis metinlerinin lafızlarına sıkı sıkıya bağlı kaldı.[87] Bu bağlamda Vehhâbî doktrinin *icmâ*yı da sınırlandırma yoluna gittiği görülmektedir. İcmâ İslâm'ın istinat ettiği dört usulden biridir. İcmâ, müctehidlerin Peygamber'in ölümünden sonra, her dönemde ve dinî mevzularda ittifaklarını ifade eder. Bu ittifak, dinî bir meclis aracılığıyla değil, kendiliğinden elde edilmektedir. Herhangi bir meselede bunun mevcudiyeti, sadece mâziye bakıp, gerçekten böyle bir ittifakın bulunup bulunmadığını tespit ile anlaşılır. Ancak bu takdirde, ittifak teslim edilir ve icmâ adını alırdı. Vehhâbîler, icmâ meselesinde, ortadan kalkmış olan zahirlere uyarak bu prensibin genelliğini (tâmimini) reddederek icmâyı yalnızca sahabenin ittifakına hasretmektedirler.[88]

Muhammed b. Abdilvehhâb, genel ahlâkî bozulmanın karşısına çıkarken sadece tasavvufun geliştirdiği ve teşvik ettiği zararlı fiil ve inançlara saldırıyla yetinmemekte, genel olarak dinî konularda taklidin kabul edilmesini de reddetmekte ve böylece İslâm'ın Ortaçağda oluşturduğu sistemleri son söz olarak kabul eden ve yeniden düşünmeye izin vermeyen ulemârun büyük çoğunluğuna da ters düşmektedir.[89] Muhammed b. Abdilvehhâb, İbn Teymiyye gibi Ortaçağın otoritelerini aşmayı ve selefin sünnetine dönmeyi gerekli görmüş, böylece Ortaçağ İslâm Dünyası'nın söz ve yetki sahibi kişile-

---

başkasının hüküm ve emirlerine başvurmayarak sağlanır" şeklinde özetlemek mümkündür. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu anlamdaki "Allah'ın birliği" tezi, günümüz selefiliğinde, "kanun yapma Allah'ın hakkıdır; insanların burada herhangi bir müdahalesinden bahsetmek mümkün değildir" formuna bürünmüştür. Bkz. Safiullah (1987:68, 71); İşcan (2006:34-35).

86 Safiullah (1987:68); Williams (2002:445-447).

87 Bkz. Rahman (1996:275-276).

88 İcmâ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Macdonald (1968:926-927).

89 Bkz. Rahman (1996:274).

rine muhalefet ederek sadece iki otorite kabul etmişti: Kur'an ve (Peygamber ve sahabenin ortaya koyduğu örneklerle birlikte) sünnet. Bununla beraber Peygamber'in sünnetini de içine alan hadis dokuzuncu yüzyılın yetkili kişileri tarafından toplanmış olduğundan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın izinden gidenler, daha sonraları tutumlarını değiştirerek İslâm'ın ilk üç asrında varılmış olan icmâların da bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir.[90]

Vehhâbîliğin, İslâmcı *yenilenme*nin "modern öncesi" hareketi olarak idealize edildiği bilinmektedir. Fazlur Rahman da, Vehhâbîliğin gerilemeci bir söylemin tezâhürü olduğunu kabul etmesine rağmen, modern İslâm düşüncesini şekillendiren bir "Vehhâbî idesi"nden bahsetmektedir. Karpat ise bu görüşü reddeder ve Vehhâbîliğin İslâmî sâfiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesinde bir aşama olmadığını belirtir. Onların bid'at deyip karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir. Başka bir ifade ile Vehhâbîliğin bugüne mirası, asla "yenilenme" değil, aksine "çöl dindarlığı" ve İslâmî nihilizm"dir.[91] "Vahşi bir kum uygarlığı" ve "proto-Müslüman" kültüründe yükseldiği için Vehhâbîlik", bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı *Hâricîlik*le özdeşleştirilen tepkisel bir harekettir. Kur'an ve hadisin lafızları üzerindeki ısrarı neredeyse mutlak bir lafzîliğe ulaşır. Bu akımda, "rasyonellik" dinî prensiplerden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir. Bid'atlerle mücadele, onların *cihad* anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur.[92] Lewis'in de belirttiği gibi cihad, vahiy yoluyla tüm Müslümanlara bildirilen "iman"ın temel unsurlarından biriydi.[93] Diğer taraftan cihadda siyasî organizasyona (devlete) bağlı bulunan husus İslâm, dolayısıyla da Müslüman hâkimiyetinin inşasıydı. Cihadın en önemli anlamı, manevî olarak dinin vurguladığı bir emri ifa etmiş olmak ve maddî getirisi itibariyle savaş sonunda elde edilen ganimetten pay almaktı.[94] Cihadın so-

---

90 Bkz. Rahman (1996:274); el-Azmeh (2003:237); (2000:10); Şeker (2007:119).

91 Bkz. Karpat (2001:37, 39-43); İşcan (2006:35).

92 İşcan (2006:35).

93 Bkz. Lewis (1997:88).

94 *Cihad* (جهاد) bir araya getirilen maddî ve manevî bütün kuvvetleri, bir amaca ulaşmak için, iyi niyet ile Allah yolunda kullanmaktır. Arapçada takat, meşakkat ve zahmet manasındaki *cehd* (جهد) kökünden gelen bir kelimedir. Peygamber'in ölümünden sonra cihad, ifta, ictihat, fıkıh ve ilim unvanları çatısı altında, ayrı yol teşkil ettiği ve zamanla bunun da ayrı ayrı isimler altında ilerlediği ve mezheplere ayrıldığı görülmektedir. İlk Müslüman fetihleriyle birlikte *cihad* kelimesi, artık

nuçta ganimetten pay alma düşüncesi ve zamanla bunu bir geçim kaynağı olarak değerlendirme, geleneksel bir biçimde Arap dünyasına has "yağma" savaşlarıyla benzerlik arz etmektedir.

Diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *cihad*ı dört katagoriye ayırdığı görülür:

1. Kişinin kendisine karşı cihadı; hayatın her alanında Peygamber'in yolunu takip etmek, ona uymaya çalışmak,

2. Şeytana karşı cihad; Allah ve din hakkındaki şüphelere mukavemet etmek ve Müslümanları haram kılınan şeylere teşvik eden şeytana meydan okumak,

3. Kâfirlere ve riyakârlara karşı cihad; kişinin kalbi, dili, malı ve kanıyla İslâm'ı takip etmesi ve onun için çalışması.

4. Eğer mümkünse, zâlimlere ve bid'at ehline fizikî direnç gösterilmeli ve her halukârda kalben onlara karşı olunmalıdır.[95]

---

yalnızca *kıtâl* ve savaş mânasında kullanılmıştır. Bkz. Şibay (1977:164, 168), ayrıca bkz. Esposito (1987:302); Dietl (1984:13).

95 İbn Abdilvehhâb (1384:5), ayrıca bkz. Al-Uthaymin (2009:101) Muhammed b. Abdilvehhâb'ın cihad fikrinin referansı Kur'an'dır. "Sizinle savaşanlara karşı siz de cihad edin ama amacınızı aşıp saldırganlık yapmayın (lâ ta'tedû); doğrusu Allah saldırganları sevmez. Onları karşılaştığınız her yerde öldürün ve sizi sürdükleri yerden siz de onlar sürün; zaten zulüm ve baskı (fitne), katilden daha kötüdür. Onlar size savaş açmadıkça Mescid-i Haram civarında onlarla savaşmayın; ama eğer sizinle savaşırlarsa onları öldürün; hakikati inkâr edenlerin cezası böyle verilecektir. Ancak vazgeçerlerse siz de bırakın, unutmayın ki Allah çok affedicidir, rahmet kaynağıdır. O halde, artık zulüm ve baskı (fitne) kalmayıncaya ve yalnızca Allah'a kulluk edilinceye kadar onlarla savaşın; ancak vazgeçerlerse, artık zâlimlerden başkasına düşmanlık yoktur. Haram aylarda size saldıranlara siz de karşılık verin. Böylece, eğer bir kimse size saldırıda bulunursa siz de onun saldırdığı gibi saldırın; Allah'tan korkun ve bilin ki Allah takvâ sahipleriyle beraberdir. Allah yolunda sınırsızca harcayın, kendi elinizle kendinizi mahvetmeyin ve iyilik yapmaya azimle devam edin: Unutmayın ki Allah iyilik yapanları sever. (*Kur'an* 2001:2/190-194)" Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *cihad* fikriyle paralellik kurabildiğimiz "Bir mazereti olmaksızın mücadeleden kaçınan müminler ile Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla çaba gösterenler bir olmaz: Allah, mallarıyla ve canlarıyla üstün çaba gösterenleri mücadeleden kaçınanlardan daha üstün bir mertebeye yüceltmiştir. (*Kur'an* 2001:4/95)" âyetinde ise, *cihad* en geniş anlamıyla "Allah yolunda çaba gösterenleri"i ifade eder, yani, sadece maddî bir çarpışmayı (kıtâl) değil, ama aynı zamanda ahlâkî ve manevî anlamda her türlü haklı mücadeleyi kapsar; mesela, Peygamber, insanın kendi ihtiraslarına ve zaaflarına karşı mücadelesini (*cihâdu'n-nefs*) olarak tanımlamıştır. Bu konu hakkında bkz. Esed (2002:162).

Vehhâbîlik gibi *tecdîd* ve *ihyâ* hareketlerinde *cihad*ın yorumlamasında, İslâm'ın toplum düzenindeki rolünün azaldığı inancı merkezî bir yere sahipti. Dolayısıyla İslâmî kimlik, değerler ve iktidarın güçlenmesini sağlayacak yegâne şey, gerçek İslâm'a geri dönmekti. Bundan kasıt, Peygamber ve ilk İslâm devleti örneğinde görülen ve Şeriat'ın hayatın her alanını kuşatıcı tabiatında somutlaşan Kur'an'da emredildiği şekliyle kapsamlı bir hayat tarzıdır. İslâm toplumunun (cemaat) tekrar *canlanma*sı İslâm hukukunun yeniden uygulanmasına bağlıdır. Diğer taraftan bu hareketlerde İslâm'ın sadece ideolojik bir alternatif olmadığı, aynı zamanda teolojik ve siyasî bir mecburiyet olduğu da kabul edilmektedir.[96]

Vehhâbîliğin "dinin yenilenmesi çağrısı" aynı zamanda siyasî bir duruşu da temsil etmektedir. Batılı modern literatürdeki yaygın kanaat, aslında bu hareketin İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başladığına dayanmaktadır. Ancak, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölümünden sonra Vehhâbîliğin hem siyasî hem de dinî temsilcisi olarak kalan Suûd ailesinin önplana çıkmasıyla (1792) bu fikrin teşekkül ettiği kabul edilmelidir, çünkü onun eserlerinde Osmanlı hâkimiyetine karşı siyasî bir argümana rastlanmamaktadır. Diğer taraftan onun bid'at, şirk ve gerçek tevhîd üzerinde duruşu, dinin aslına irca üzerinde yoğunlaşması, selef dönemine dönüş çağrısı siyasî açıdan şu anlama gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ayaklanmak vacib görülmektedir. Buradan hareketle Vehhâbîlik, Suûd Devleti'nin kurucu faktörü olmuştur. Vehhâbî olmayan herkesin *müşrik* olduğu anlayışı, mal ve canlarının "gerçek inananlara" (Vehhâbîlere) helal olduğu inancı, dışarıya karşı *cihad*ı, içeriye karşı da birliğin meşruiyetini sağlamıştır.[97] Vehhâbî ideolojisinin siyasî ve dinî boyutlarının iç içeliğinden bahsetmek mümkündür. Vehhâbîliği kabul etmeden ve onu yayma vazifesini sahiplenmeden önce Suûd Kabilesi, Necid'deki diğer kabilelerden sadece biriydi.

Suûd ailesi, bedevîlere selefîlik temelinde güçlü bir din duygusu kazandırmış, bedevînin hadarîde bulunmayan savaş kabiliyeti ve cesaretini aynen muhafaza ederek, onu yine din duygusu ile kontrol altına almıştır. Bunun üzerine ortaya cesur, fanatik ama sahip olduğu dinî duyarlılıkla kendileri gibi olmayan Müslümanlarla savaşmaktan geri durmayan ve topladıkları ganime-

---

96 Bkz. Waardenburg (1985:24); el-Azmeh (1991:44-53); Esposito (2002:58).

97 Bkz. Abou el-Haj (1982:191-192); İşcan (2006:35-36).

tin içinden beşte birinden fazlasına el uzatmayan askerlerin oluşturduğu bir büyük teşkilat meydana gelmiştir.[98]

Vehhâbîlere göre, Hicazlıların büyük bir bölümü ya *müşrik*ti ya da *bid'atçı*lardı. Kutsal toprakları şirk ve bid'atlerden temizlemek iddası, Vehhâbî hareketinin buradaki serüvenin en önemli saikidir. Vehhâbî ideolojisinin sosyal ve siyasî boyutu asabiye ile belirlenmiştir. Bu asabiyenin dışında kalan her şey, yağma edilip, hâkimiyet altına alınması meşru bölgeler olarak görülmüştür. Bu dinî bir fariza olduğu gibi, genişlemekte olan bir siyasî çekirdeğin askerî eylemidir, çünkü bu türlü bir asabiye, Vehhâbî hareketine dahil olmayan Müslümanları da tanımlamaktadır. Vehhâbî olmayanlar, yani Suûd ailesinin yanında yer almayanlar, *kâfir* kabul edilir ve onlarla savaşılması meşrûdur. Çöl şartlarında siyasî teşekküllerin her zaman belirli bir klan, kabile ya da aşiretin –Suûdîlerin– patrimonial yükselişine bağlı olduğu düşünülürse, mezkûr inancın, çölün eski hâkimleri olan göçebe kabileleri Suûdî hanedanının himayesi altında haraç ödeyen tâbi gruplara dönüştürmesindeki tesiri anlaşılacaktır. Bu kabileler içi putperestlik suçlamasından kurtulmanın tek yolu, merkezi Suûd ailesi olan siyasî çekirdeğin yanında yer almaktır.[99]

Cahiliyye devrinde[100] Araplar, takip edilmesi âdet olan yola (geleneğe), alışılagelen fiil ve hareket tarzına, yani sünnete uymayı bir yaşam şekli olarak görmüşlerdir. Araplara göre örf kabilinden olan, ataları tarafından yapılan her şey doğru ve güzeldir ve taklid edilmelidir. Çölde hayatta kalmak için en güvenilir yol, eskilerin (ataların) takip etmiş oldukları yoldur. Arapların göçebelik ve çöl hayatıyla ilgili tecrübeleri, güvenliğin ataların izinden (sünnet) gitmekte yattığının kabulü, değişmezliğin hem bir olgu hem de bir ideal olarak dinî çerçevede benimsenmesini beraberinde getirmiştir.[101]

Vehhâbî hareketinin selefî bir dinî yön olması bir tarafa, Arabistan sosyo-kültürel yapısına tesiri ve katkıları da bir başka inceleme konusudur. İslâm'ın dini, "cemaat(ler)"den ya da kabile(ler)den ayrı değil ama onun üstünde bir kuvvet ve bir hayat düzeni olarak sunma çabasına rağmen, Araplarda din, cemaatle özdeşleştirilmiş topluluktan ayrı bir mâhiyette tasavvur edilememiştir. Bu onların kabile yapısından ileri gelmektedir. Zira Arap kabilelerindeki din

---

98 Bkz. İşcan (2006:36).

99 Bkz. İşcan (2006:37).

100 İslâm öncesi dönem Arap tarihi için cahiliyye terimi kullanılmaktadır. Cahiliyye döneminde Arabistan'da siyasî ve toplumsal özellikler için bkz. Günaltay (1997:106-109).

101 Bkz. İşcan (2006:53).

algısı bu yöndedir. Peygamber'in ölümünden sonra yaşanan *Ridde olayı* bu din algısına örnek verilebilir. Bir kabile şeyhi ile yapılan ittifak onun ölümünden sonra sona erer, devamlılık göstermez. Ayrıca Emevîler dönemi zihniyeti de buna başka bir örnek olarak gösterilebilir: Onların nazarında "İslâm Araplar içinden çıkmıştır, o halde Arapların dinidir". Diğer taraftan I. Suûd Devleti'nin 1819'da ortadan kalkmasından sonra, Vehhâbîliği kabul edip, Suûdî hâkimiyetine giren birçok kabile bu tarihten sonra Vehhâbî öncesi dinî hayatlarına geri dönmüştür. Sonuçta Arap coğrafyasında kabile yapısıyla dinin özdeşleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Aile veya kabilenin, bir inanç grubu olarak işlev gördüğü yerde, sosyal ve dinî düzenlemeler birbirinin aynı olmaktadır. Hatta buradan hareketle İşcan, Selef fikrini doğuranın, bu türden bir çöl-Arap tutuculuğu olduğunu belirtmektedir.[102] İslâm, Araplar arasında hâkimiyet tesis edince, bu geçmişi referans alan zihniyet kendini göstermiştir. Kendine herhangi bir noksanlığın arız olmadığı, eskiler tarafından tayin edilen yolda devam etme, selef fikrinin toplumsal tarih perspektifini oluşturmaktadır. Selefe tâbi olmanın yanında cemaate mensup olmayı vurgulama, belli bir örfi anlayıştan kopmaya karşı direnci ifade eden dinî bir gerekçe taşımaktadır. Burada cemaat, toplumun değişik kesimlerini, farklılıklarıyla birlikte kabul eden bir birliktelik formülü değildir, aksine cemaat bir kimlik tanımlamasıdır.[103]

Vehhâbî hareketi bir yandan selefilik üzerinden kavramsallaşırken, diğer taraftan *tecdîd* ve *ıslâh* kavramlarını da tartışmaya açmıştır. İslâm'da Batılı reformasyondan farklı bir mânaya sahip "dinin yenilenmesi (tecdîd/renovation)" aslında "kemale ermiş dinin aslının korunması" anlamına gelir.[104] İslâm'ın da dahil olduğu geleneksel dünyada tecdîd veya restorasyondan amaç, belli bir süreçte oluşmuş mükemmel modeli daha da ileri götürmek değil, onu korumaktır. Hem öğretici, hem uygulayıcı Peygamber'in misyonunu sürdürecek âlimlerin *tecdîd* misyonu da bu bakımdan hem teorik, hem pratik bir boyuta sahiptir. Batı'da *orthodoxy* ve *orthopraxy* (doğru inanç

---

102 Sünnete uymak, selefe uymanın dinî bir versiyonu olarak işlev görmüştür. Burada sünnet, bid'at karşısında temellendirilmiştir. Bkz. İşcan (2006:54,56).

103 Cemaat geçmişte ortaya konan, selefin "ahlak yapısı"na sahip çıkmak, kendi kültürünün mutlak kurtuluşunun yegâne temsilcisi olduğuna inanmaktır. Ayrıca cemaate sarılma, Arap olmayan toplulukların veya fertlerin, kültürel ve toplumsal açıdan hatırı sayılır bir yer edinmiş olmalarına bir tepkinin adıdır. Selefe tâbi olma ve cemaat, bir "dayanışma ideolojisi"dir. İşcan (2006:82-83,85).

104 Bkz. Gencer (2008:126).

ve doğru pratik) deyimleriyle karşılandığı gibi sünnet, Peygamber'in temsil ettiği "doğru inanç ve yaşayış tarzı" olarak alındığında tecdîdin, teorik kadar pratik bir boyutu da kapsadığı görülmektedir. Ancak Peygamber'in hadislerindeki *tecdîd-i din* ve hatta Gazâlî'nin eseri *İhyâ-u 'Ulûmi'd-dîn* (Din İlimlerinin İhyâsı)'in başlığının da yansıttığı gibi *tecdîd/ihyâ*, daha çok *din*'e ilişkin teorik bir yenileştirme sayılmaktadır. Pratik boyutlu yenileştirme ise *ihyâ* ve *ıslâh* kavramlarıyla ifade edilmiştir.[105]

"Dinin yenilenmesi"nin aslında dinin normunu temsil eden Peygamber'in sünnetini koruma anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte dinin yenilenme metodu müceddidlerce önemli bir problematik olarak değerlendirilmiştir. Din, *Şeriat*, Şeriat da *fıkha* dayandığına göre *tecdîd*, başta *fıkıh*ta *ictihâd* olarak belirir. Dinin daha basit bir ortamda, saf bir şekilde uygulandığı *selef* döneminden sonra gelen *müctehid* imamlar, ümmetin mutabakatıyla dört mezhebi kurarak ihtiyaçlara cevap verecek şekilde dini evrenselleştirmişlerdi. Hanefilik ile Şâfiîlik mezhebinin imamları, Ebu Hanife ile Muhammed Şafi'î, önde gelen *müceddid*ler sayılmıştır.[106]

Müceddidlerin misyonu, sünneti bid'atten ayırmak, makbul olan ve olmayan bid'at türlerini belirlemekti. Diğer taraftan sünneti diriltmek (*ihyâu's-sünne*) daha çok aktivistlere düşen bir iş olacaktı. Burada *ihyâ* kavramından kasıt, birincisi, bir bütün olarak sünnetin asla ölmeyeceği gerçeğinden hareketle "sünneti ebediyen canlı tutmak"tır. İkincisi *ihyâ*, zamanının geçmesiyle unutulan ve sünnetin terk edilen bazı kısımlarının canlandırılmasıdır.[107]

---

105 Bkz. Graham (1993:500); Gencer (2008:126).

106 Klasik ictihâd döneminde dört mezhebin kurumsallaşmasından sonra *tecdîd* denen ictihâd alanının fıkhın pratiğinden teorisine kaymasıyla *ictihâd* da özel bir anlam kazandı. İctihâd yoluyla tecdîd, artık nasslardan yeni hükümler çıkarma yerine, zaten çıkarılmış hükümlerin arasındaki ilkeleri, dünya görüşünü yeniden keşfe yöneldi. 7. yüzyılda başlayan İslâm'ın yayılma sürecine, Abbasî İmparatorluğu döneminde İslâm'ın evrenselleşmesi dönemi eşlik etti. Lakin bu yeni kültürel öğeleri de beraberinde getirdi. İnançtaki çözülme, siyasî çözülme bağlamında mesela, birliği sağlayacak doğru inancı tanımlama zaruretini doğurdu. Ahmed b. Hanbel'in hadis ekolüne karşılık rey ekolünün lideri Ebu Hanife, fıkıhta *akılcı* olmasına karşılık, itikadda nakilci yani selefi bir tutum benimsemişti. Onu takiben selefiler, homojen bir Müslüman cemaatine yönelik saf, *statik* bir inanç tanımıyla yetinmişlerdi. Halbuki gittikçe heterojen hâle gelen bir nüfusa gereken, iman ile küfür, sünnet ile bid'at arasındaki sınırların netleştirilmesiyle yapılacak *dinamik* bir inanç tanımıydı. Gencer (2008:126), ayrıca bkz. Williams (2002:441-442).

107 Bu anlamda doğrudan pratikle ilgili olduğu olduğu için sünneti *ihyâ*, daha

İhyâ ile *ıslâh* arasındaki fark, *emri bi'l-marûf nehyi 'ani'l-münker* düsturu bakımından anlaşılabilir. İslâm'da sosyal ahlâkın temelini oluşturan bu düstur, genel kanıya göre öncelikle halife ve hükümete ait olsa da, tüm Müslümanlar üzerine farz bir görevdir.[108] Hanbelî aktivistlerden Sehl b. Selâme, halifenin kamusal düzen ve ahlakı sağlamada başarısız olması durumunda her Müslümanın *nehyi 'ani'l-münker* misyonunu üstlenmesi gerektiğini savunuyordu.[109]

Bu bakımdan *ıslâh*, toplumsal yozlaşmaya karşı "ahlâkî bir cihad" anlamına gelmektedir. Muslihleri harekete geçiren *mefâsid* (bozukluklar), sünnetlerden uzaklaşmanın ürünü bid'atlerden, asrîlikten kaynaklanmaktadır. Bu sebeple toplumsal bir ahlâkî dirilişi hedefleyen bütün ıslâh hareketleri, bid'atlere modernliğe karşı savaş açan püritenizm/tasfiyecilik hareketi olarak ortaya çıkarlar. Bu durumda *ihyâ* sünnet için, *ıslâh* ise *bid'ate karşı* bir mücadele olarak ortaya çıkmaktadır. S. Shapiro, vahy edilmiş veya edilmemiş bütün dinî ihyâ/ıslâh hareketlerinin arkasında bu toplumsal ahlâkî yozlaşmaya tepkinin yattığını ileri sürmektedir.[110] Hindistan'daki Şah Veliyullah hareketinde ya da Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Arap Yarımadası'nda Müslümanlara yönelik eleştirilerinin başında bahsi geçen ahlâkî-dinî yozlaşma maddesi yer almaktadır. 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu tarihindeki en dikkat çekici dinî ıslâh hareketi iddiasında olan Kadızâdeli hareketi de benzer şekilde, "ahlâkî yozlaşma" tezinden referans alarak bid'atlere karşı mücadele ettiğini savunmuştur. Daha sonra 18. yüzyıldaki Vehhâbîlik ile yeni-tasavvuf hareketleri de, bid'atlerle savaş yoluyla toplumu düzeltmeyi hedefleyen ıslâh hareketleri olarak ortaya çıkmışlardır.[111]

Tüm bu kavramsal tartışmanın okuyucuya sunmaya çalıştığı mesele, bahsi geçen tarihi vâkıanın anlatımında kullanılacak kavramsal malzemenin ya da üst bir dilin inşasının nasıl oluşturulacağıdır. Hem Vehhâbî kaynakları hem

---

ziyade idarecilere özgü bir misyon sayılmıştır. Nitekim yaygın kanaate göre İslâm tarihindeki ilk dört halifeden sonra gelen beşinci raşit halife sayılan Ömer b. Abdülaziz, ilk ve başmüceddid kabul edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahlar *ihyâu's-sünne*yi ana misyonları saymıştır. Ayrıca Osmanlı padişahları da *muhyi's-sünne* (sünnetin dirilticisi) lakabıyla anılmışlardır. Bkz. Maududi (1998:45-51); Gencer (2008:129).

108 Bkz. Cook (2002:429).

109 Bkz. Shapiro (1976:448); Laoust (1999:114); Cook (2002:107, 198).

110 Bkz. Shapiro (1976).

111 Bkz. Zilfi (1986:251-255).

de Osmanlı tarihinin bu meseleyi anlatan kaynaklarının dili ya da modern İslâm tarihçilerinin hem dili hem de metodolojileri bu çalışmanın argümanlarını kısır bir döngüye hapsetmektedir. Üzerinde tereddüt edilmeyen tek mesele Vehhâbîliğin Arap Yarımadası'nda bölgenin nevi' şahsına münhasır özelliklerinden beslenen bir selefi İslâm yorumu olmasıdır. Tartışmaya açık mesele ise, Vehhâbîlik ve onunla hemen hemen aynı dönemde ortaya çıkmış diğer hareketlerden bahsederken uygun kavramları kullanmaktır: *Tecdîd*, *ihyâ*, *ıslâh*, *reform* veya *tasfiyecilik* (püritenizm). Bu kavram çeşitliliği bir tanımlama yanlışlığına mı işaret etmektedir; zira her teolojik ve tarihî yaklaşım kendi "doğru" tanımlamasını ortaya koymaktadır; Fazlur Rahman'a göre *reform*, Lapidus'a göre *tecdîd*. Lakin bu kavramsal farklılık vak'anın içeriğinin aynîliğini ortadan kaldırmamaktadır. Belki de Vehhâbîlik ile üç kavramın beraberce düşünülebileceği bir karakteri sergiliyordu. Islâh, düzeltme anlamında, düzeltirken tecdîd etmeyi, yenilemeyi ama bu iki işlemin dini ihyâ edeceği fikrini taşıyordu. Fakat bu aynı zamanda bir püritan hareket özelliği de taşımaktaydı. Zira bid'atleri dinden tasfiye etmeye çalışıyordu.

B. Çölde Bir Vaiz; Muhammed B. Abdilvehhâb ve Vehhâbî Hareketinin Başlangıç Öyküsü

Vehhâbîlik teolojik olarak Arabistan'a, özellikle, Necid bölgesindeki toplumların İslâm anlayışına ilişkin bir meseledir. Vehhâbîlik, İslâm Dünyası'ndaki genel bir bunalımın habercileri olan Hindistan'daki Şah Veliyullah Hareketi, Batı Afrika'da Fulanîlik, Sudan'da Mehdî önderliği vs. ile birlikte düşünüldüğü zaman, 18. yüzyılda henüz Batı kolonyalizminin veya onun pozitivizm, materyalizm gibi ideolojik aygıtlarının tazyik ve tehdidinden bahsedemeyeceğimiz bir dönemde ortaya çıkmış bir harekettir. Zira, ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere, Muhammed b. Abdilvehhâb ve diğer ıslâhçı önderler hemen her yerde ölmüş ve halihazırda yaşayan Müslümanlardan, onların İslâm adı altında sahip oldukları teorik repertuvar ve ritüellerden müştekiydiler. Onlar bu şikâyetlerini Voltaire veya August Comte'a atıfta bulunarak yapmıyorlardı. Onların mehazları Kur'an ve İslâm Peygamberi'ydi. Başka türlü söylemek gerekirse mevcut Müslüman algısını "sahih İslâm" adına eleştirmekteydiler. Bu nokta aynı zamanda Batı tesiri dışında bir iç eleştirinin İslâm toplumlarında salt 18. yüzyılda değil bunun çok öncesinde de varolduğunu hatırlatır. Sözgelimi Abdülvehhâb'ın tenkidçi söylemine İbn Hanbel'in (ö. 855) ve İbn Teymiyye (1263-1328)'nin sesi karışmıştır.

Modern öncesi zamanlara dair modern-popüler imge, özellikle Doğu'ya ilişkin imgeler, güçlü oryantalist izler taşır. Doğu, kadir-i mutlak ve zâlim sultanlar, onların askerleri ve pasif itaatten başka davranış seçeneği olmayan sessiz yığınlardan ibarettir. 19. yüzyılda din bu tabloda afyon içen miskin dervişlerle temsil edilir. Sultan ve bürokrasisi arasındaki ilişki teorik olarak bir üst-alt ilişkisi olmakla birlikte, tarihi pratik bu ilişkinin gerilimlerle dolu olduğunu, sultanı tahtından eden ayaklanmalarla gösterir. Ayrıca sultanın kuvvetleri, sadece kılıç ehlinden oluşmaz, yöneticilik de yapan din adamları zümresi ve yazışmaları yürüten kâtipler de vardır. Bu gruplar sadece başkentte değil, taşrada da varlık kazanan bir şebekeye sahiptirler. Oryantalist imgenin taşraya atfettiği sessizlik sadece bir imgedir. Merkezî idarenin periferideki memurları, esnaf, yerel güç odakları, gayri Müslim cemaatler, köylüler, sûfi tarikat mensupları, eşkiyalar zaman zaman bu sessizliği akamete uğratacak çabalar içine girerler. Sultanın bürokrasisi için hâkim siyasî kod, "hikmet-i hükümet"çiliktir. Bu onların özel çıkarlarını gözetmemeleri manasına gelmez. Ayrıca din, parlamenter veya pozitivist fikirlerin henüz Müslüman zihninde yer etmediği bir çağda, yöneten ve yönetilenlerin ortak referansını oluşturur. Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim tek olduğu halde farklı farklı Müslümanlıklar sosyolojik bir gerçekliktir. Dersaadet yeniçerilerinin kıyamlarında, Kadızâdelilerin "daha sahih bir din" taleplerinde, Vehhâbîliğin Arap aşiretlerine yönelik kıyam çağrısında ortak dil İslâm'ın dilidir. O halde Vehhâbîlik özelinde kastedilen din hangisidir?, sualinin sorulması meşrû görünmektedir. Ancak cevap sadece teolojiye değil, tarihçiliğe dayanarak verilebilir. Zira sorunun ilahiyat açısından cevabı, Vehhâbî hareketindeki güçlü selefî mesajın orijinal olmadığına yönelecektir ve bu doğrudur da. Muhammed b. Abdilvehhâb'dan çok önce dindeki kirliliğin temizlenmesinin dinin ilk örnekleri esas alınarak yapılması fikri,[112] daha önce dillendirilmiştir. Ancak mesele burada bitmemektedir. Selefi dil önceden inşa edilmiştir ama o bir harekete dönüşmemiştir. İslâmî boyutun önemini vurgulayan anlamlı bir faktör, 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başlarının

---

112 İslâm ümmeti kendi içsel dayanışma ilkeleriyle beraber bir toplum yapısı olarak, daha sonra önemli değişimlerle karşılaşmasına rağmen İslâm Peyagamberi zamanında teşekkül etti. Hz. Muhammed'in hayatı sırasında meydana geldiği şekliyle İslâm ümmeti, daha sonraki Müslümanlar için Allah'ın emirleri doğrultusunda yaşama ve vahye uygun bir toplum meydana getirme çabalarına bir model olmuştur. Bkz. Voll (1991:19).

Avrupa'da modern toplumun yükselişinin çok sınırlı bir etkide bulunduğu aktif İslâmî diriliş hareketlerinin dönemi oluşudur. Arap Yarımadası'ndaki Vehhâbî hareketi gibi zamanın önemli hareketlerine bizatihi İslâm'dan kaynaklanan saikler esin kaynağı olmuştur.[113].

O halde Vehhâbîlikte selefi vurgunun yanı sıra başka ne unsurlar vardır? Yeni soru kişiyi Suûd Kabilesi örneğinde aktüel Arap sosyolojisini ciddi surette kaale almaya davet eder.

Vehhâbîlik ve Vehhâbî ayaklanması, bir tarihî araştırma nesnesi olarak diğer araştırmaların kaderini paylaşır. Hadise belirli bir mekânda (Arap Yarımadası/Necid) cereyan eder, belirli bir kronolojik kesitte (18. ve 19. yüzyıllar) yoğunlaşır. Kendine özgü aktörler ve eylemlerle şekillenir. Tarihçi, vakaya ilişkin kendisine ulaşan vesikalardan, ampirik kümeden hareketle kendi anlatısını inşa eder. Buradaki çaba aslında Ranke'nin "gerçekte nasıl oldu?" sorusuna spesifik bir alanda belgelerden hareketle bir cevap verme girişimidir. Fakat belgeler, bir tarihi tetkik için vazgeçilmez ehemmiyetlerine rağmen, soru sormazlar. Soruları tarihçi sorar.

Meselâ, Vehhâbîlik tarzı bir dinî yorum ve kıyam niçin başka yerde değil de Necid'de, niçin başka tarihte değilde 18. yüzyıl ortasında ortaya çıkmış daha doğrusu sosyalleşmiş ve siyasallaşmıştır? gibi bir soru sorduğumuzda, bunun kolayca cevaplanamayacağı aşikârdır.

Muhammed b. Abdilvehhâb 1702 (1703) yılında kutsal kentler Mekke ve Medine'nin yer aldığı Hicaz bölgesinin kuzeydoğusuna yayılmış dağlık ve geniş çölün yerini bir vahaya bıraktığı -ki Arap Yarımadası'nda sıklıkla karşılaşılan bir örnektir bu- Necid'in Uyeyne kasabasında doğmuştur. Bu tarihte Uyeyne, Ahsâ hâkimlerine bağlı olan Abdullah bin Muhammed bin Âlü Muammer tarafından idare edilmekteydi.[114] Ailesi Âlü Müşerref (Müşerref Ailesi) soyuna mensuptur. Âlü Müşerref de Temim Kabilesi'nin, Âlü Vehbe (Vehbe Ailesi)'ye dayanmaktadır.[115] Necid'de Temim Kabilesi politik nüfûzu güçlü olmakla birlikte, Âlü Müşerref daha ziyade İslâmî ilimler konusunda önplana çıkmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dedesi Süleyman b. Ali

---

113 Bkz. Voll (1991:13); Eickelman (2000:122).

114 Necid ve Vehhâbîlerin ilk yayılma güzergâhı olan Ahsâ ilk "yalancı peygamber" olan Museylemetu'l-Kezzâb ve 10. yüzyılda Abbasîler zamanında ortaya çıkan Karmatî hareketinin merkezlerinden biriydi. Bkz. Eyüp Sabri Paşa (1992:2-23), ayrıca bkz. Eş-Şeyh (1986:125); Çağatay (1986 c:13:267); Kurşun (1998:17, 19); Algar (2002:21).

115 Bkz. Attar (1967:43); Bin Bâz (1995:20); Said (1384:18)

17. yüzyılda Necid'in önde gelen âlimlerinden biriydi.[116] Babası ise Hanbelî bir din bilgini ve itibarlı bir kadı olan Abdilvehhâb b. Süleyman'dır.[117] Muhammed b. Abdilvehhâb ilk eğitimini babasından almıştı ve bunun yanı sıra, eğitiminde Medine ve Basra şehirleri de önemli bir yere sahipti.[118] Ancak belirtmek gerekir ki onun eğitimi için yaptığı seyahatler hakkında kaynaklar sessiz kalmaktadır. Örneğin Uyeyne'den kaç yaşında ayrıldığı ve hangi şehirlere gittiği hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Torunu Abdurrahman b. Hasan'a göre onun ilk seyahati Basra'ya, daha sonra Ahsâ'ya ve Medine'ye olmuştur.[119]

Uyeyne sakinleri İslâm'ın Hanbelî yorumunun salikleriydi. Bu dönemde Necid, vahalarda hadarî, çöllerde bedevî tarzı hayatın etkisi altındaydı; başka bir ifadeyle bölgede hayat, o hayatın ilmini yapmış İbn Haldun'un öngördüğü şekilde kendini tekrarlayan daireler –cycle– içinde biteviye sürmekteydi. Sosyal yaşantının belli başlı iki mekânında iki tip toplum yaşamaktaydı: Vahada hadarîler ve çölde bedevîler. Mamafih Necid vahaları,[120] Hicaz'da olduğu gibi kentlere sahip değildi; genellikle aynı kandan gelen kabilelerin meskûn olduğu küçük köylerden ibaretti. Necid'in en önemli kabileleri şöyle sıralanabilir: Mutayir, Harb, Uteybe, Sebi', Devâsır, Acman, Kahtan, Avâzım, Benû Murre.[121] Necid ***hadarîliğ****i*nin bu durumuna rağmen vaha in-

---

116 al-Uthaymin (2009:21-22), ayrıca bkz. Gözüberk (2006:17-18).

117 Bkz. Attar (1967:43).

118 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bakınız: Useymin (1986:43); İbn Gannâm(1966); (1994 c:1); Abu Hakima (1967); İbn Bişr (1982 c.1).

119 Bkz. Al-Uthaymin (2009:32-38).

120 Arap Yarımadası'nın orta bölümünü kapsayan Necid, kuzeyde Cebel-i Şammar, batıda Hicaz, güneyde el-Rııb'u'l-Hâlî ve doğuda ed-Dehna ve Ahsâ ile çevrilidir. Lakin İmparatorluğun son dönemlerinde Necid yerleşim birimleri de dikkate alınarak Necd-i Hicazî ve Necd-i Arîzî diye iki bölgeye ayrılarak tanımlanmıştır. Ayrıca Arabistan eski Yunan ve Roma coğrafyacılarınca ***Arabia Deserta*** (Çöl Arabistan), ***Arabia Felix*** (Bahtiyar Arabistan) ve ***Arabia Petrad*** (Taşlık Arabistan) şeklinde üçe bölünerek anlatılırken, Araplar bunu Hadramut, Mehrâ, Umman, Şehr ve Necran'dan oluşan Yemen ülkesi, Batıda Hicaz, merkezde yer alan Necid, Yemen ve Hicaz arasındaki sahil kesimini de Tihame ve Yemâme bölgeleri olarak beş bölgeye bölmüşlerdir. Bkz. Seyfi (1326:315-316); Kurşun (1998:1).

121 Reyhanî (1987 2:491). Bölgedeki aşiretlerin ayrıntılı isim listesini Kurşun 1299 (1884) yılı ***Bağdad Vilâyeti Salnâmesi***'ne göre vermiştir. Ancak bahsi geçen tarih bu çalışmanın kapsadığı zaman aralığının dışındadır (1998:10).

sanı ticaretin kimi avantajlarına sahipti; ticarî avantaj ise aslında coğrafi avantajın sonucuydu. Zira Necid bölgesi kuzeyden Anadolu ve Suriye'den gelen tacirlerin Arap Yarımadası'nın doğu sahillerine, Basra ve Hürmüz arasında ticaret şebekesine ulaşmalarında kullandıkları zorunlu bir güzergâhtı. Burada Hindistan ve Güney Asya'dan taşınan ipek kumaş ve baharat türü mallar alınır satılırdı. İkinci olarak İran ve Uzak Asya Müslümanları'nın hacca gitmek için mola verdikleri yer Necid'di. Kuzeyden Orta Arabistan çölünü geçerek hac yapmak için Hicaz'a gidecek olan hacı adayları, burada alışveriş yaparlardı (1802 senesinde Vehhâbîlerin kuzeye çıkarak Kerbela'yı yağmalamaları üzerine, hac yolu Farisî Müslümanlar için değişti. Ya Suriye ya da denizden Yemen kıyılarından yukarı Hicaz'a yönelmek şeklinde gerçekleşir oldu). Bunun dışında vaha Arapları mücavir alandaki bedevîlerle büyük ve küçük hayvan mübadelesinde bulunurlardı.

Bedevîler ise, tıpkı vaha sakinleri gibi köklü bir Arap geleneği olan kabileler halinde örgütlenmişlerdi. Kabile, bilindiği üzere, birey üstü başat örgütlenme biçimi olarak *cahiliyye* devrinden beri kişinin mensubiyetini belirlemekteydi. İslâmi bilinç bir uygarlık yaratmak suretiyle, ümmet bilincini her ne kadar kabile asabiyesinin üzerine koyma yönünde ciddi bir çaba gösterdiyse de 18. yüzyılda artık hâkim olan, İslâm uygarlığının evrensel normları değil, kabile bağlarıydı. Necid bedevî kabileleri, rakip kabilelere saldırırlar, kervanları yağmalarlardı.[122] Hadarîlerle kurdukları *meşrû* temaslar ise ticarîydi: Deve başta olmak üzere hayvan satıp vaha sakinlerinden yiyecek ve elbise gibi ihtiyaçlarını alırlardı. Ticarî çeşitliliğin sınırlı olması (ki Osmanlılar bölgeden vergi almamaktaydılar) Arap Yarımadası'nın toprak ve iklim özelliklerinin sınırlı olmasından kaynaklanıyordu. Bedevîler hayatlarına ve karakterlerine şekil veren çölü kendi aralarında paylaşmışlardır. Genellikle her bedevî kabilesinin kendine ait Dirah (zirah) şeklinde isimlendirilen bir arazisi bulunurdu.[123]

Vehhâbî hareketinin yarattığı siyasî problemden en fazla etkilenen, Osmanlı İmparatorluğu, özellikle de halife sultanın otoritesidir. İmparatorluk, İslâm kültür ve medeniyeti dairesinde yer alan bir siyasî ve kültürel sistemdi. Her şeyden önce hem İmparatorluk yöneticileri hem de tebaanın önemli bir kısmını Müslümanlar oluşturmaktaydı. Ayrıca siyasî kültür önemli ölçüde İslâm siyaset felsefesi ve geleneğinden etkilenmişti. Osmanlı İmparatorluğu,

---

122 Bedevî hayat tarzı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fayda (1992 c:5:311-317).

123 Dickson (1949:56); Kurşun (1998:11).

yayıldığı coğrafyaların farklılığına rağmen, kendi dinî ve kültürel referansını yani İslâmî karakterini muhafaza etmişti. İslâm'ın kutsal mekânlarına hürmet ve İslâm Dünyası'nın en önemli, toplu ritüeli haccın organizasyonu, Osmanlı İmparatorluğu'na Müslüman tebaanın nazarında bir itibar ve meşrûluk kazandırmaktaydı. Hac, farklı İslâm coğrafyalarından gelmiş Müslümanlara, Osmanlı sultanının hamiliğini ve hâkimiyetini gösteren önemli bir sembol-dü. Bu sebeple İmparatorluk, İslâm kültür ve medeniyet dairesinin içinde siyasî, ekonomik ve kültürel varlığını bilhassa Hicaz bölgesi üzerindeki egemenliğiyle hissettirmişti. Ayrıca hac aynı zamanda İslâm Dünyası'ndaki fikir hareketlerinin haberdar olunduğu bir merkezdir. Vehhâbî-Suûdî hareketinin, diğerlerinden, sözgelimi Sırp isyanından farkı da bu noktadaydı: Hicaz salt bir toprak parçası değil, ayrıca Osmanlı egemenliğinin dinî veçhesinin sembolik merkeziydi. Necid ahalisi ister vahada ikâmet etsin, isterse bedevî olup kervan yağmalasın, onlar gene de kendi kendilerinin efendileri olan insanlar değillerdi. Bölge sadece Necid değil tüm Arap Yarımadası ve Bereketli Hilal'in İran hariç diğer yerleri Sultan I. Selim'den (1512-1520) itibaren Osmanlıların idaresi altına geçmişti.[124] Araplar, Türkleri yeni tanımış değillerdi; Arap-İslâm İmparatorluğu'nun "altın çağ"ında onlar Türklerden asker olarak faydalanmışlardı[125] ve hatta onlardan biri –el-Câhiz– Türklerin üstün harp yeteneklerine dair bir kitap bile kaleme almıştı. Ama 16. yüzyılda artık hiçbir şey eskisi gibi değildi. Türkler artık Arapların efendileriydi. Osmanlı idaresinin Arabistan'a yerleşmesi yarımadanın diğer bölgelerindekinden farklılık arz etmektedir. Önce Çaldıran (1516) ve akabinde Ridaniye (1517) galibiyetleri Suriye ve Mısır'ı Osmanlı sınırlarına dahil etti. Memlûk mağlubiyeti ve Osmanlı galibiyetinin haberi Hicaz'a ulaşınca Şerîf Ebu'l Berekât ibn Muhammed el-Hasenî (ö. 1525), kutsal kentlerin anahtarlarını o sırada Mısır'da bulunan Yavuz Sultan Selim'e oğlu Ebu Numey ile gönderdi.[126] Ancak gerek Yavuz ve gerek ardılları tıpkı Memlûklar gibi, Hicaz

---

124 Necid'in de içinde yer aldığı Ahsâ'nın Osmanlı hâkimiyetine geçişinin I. Selim döneminde 1519 tarihinde gerçekleştiği kabul edilmektedir. Ancak gerçek hâkimiyetin Kanunî zamanında Osmanlıların Basra Körfezi'ne ulaşmalarıyla başladığını ileri sürebiliriz. Zira Irakeyn seferi esnasında (1534) Ahsâ'nın parçası olan Katif ve Bahreyn'den elçiler gelerek Osmanlı sultanına bi'at etmişlerdir. *Salname-yi Vilayet-i Basra* (1308:173); Salibi (1979:75-77); Kurşun (1998:2).

125 İslâm tarihinde "altın çağ" kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Lapidus (1992:17-18).

126 Bkz. Silahşör (1958 c:2/1:294-320); (1961 c:3/1:440-454); Kılıç (2005:51)

emîrinin seçimine müdahale etmediler. Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia eden Hicaz emîrleri klasik usulle -şura- kendi aralarında şerîflerini seçmeye devam ettiler. Osmanlı müdahalesi ancak şerîf seçiminin kaotik bir hal aldığında söz konusuydu. Sözgelimi 18. yüzyılın ortalarında şerîfin kim olacağı konusunda anlaşamayan Hicaz hiziplerinin Mekke ve Medine'de yarattığı huzursuz ortama son vermek için şerîf seçimine müdahalede bulunulmuştu. Diğer yandan Mekke şerîfleri Hicaz dışındaki Arap kabileleri üzerinde sadece dinî konumlarından kaynaklanan politik bir etki alanına da sahip olabiliyorlardı. Ancak bu etki sınırlı ve meydan okumalara açıktı. Her ne kadar Haremeyn'in hâkimi olmak Osmanlı Türkleri'ne tüm Müslümanlar nazarında itibar ve meşruiyet kaynağı olarak hizmet etse, hac yollarının güvenliği İstanbul için son derece önemli olsa da, Osmanlı sultanları ***raison d'Etat*** (hikmet-i hükümet) gereği Arap Yarımadası'nın tüm yönetimini Hicaz emîrlerine terk etmediler. Hicaz emîrlerinin sadakatini sağlamak için hac zamanı İstanbul'dan surre göndermenin yanı sıra Cidde limanı gümrüğünden belli bir miktar pay almalarını sağladılar.

Bölgede İslâm'ın aktörleri benzer bir sınırlılıkla maluldur. Tasavvuf ve tarikatler bu bölgede henüz faal değilken, İslâm öncesi Arap dinî hayatının özelliklerini, örneğin bir ağaca kutsallık atfedilmesi gibi, sık sık görmek mümkündür. Diğer taraftan İslâm'ın Hanbelî yorumu bu bölgedeki şehir veya daha küçük yerleşim yerlerinde yaşanmaktaydı. Lakin tasavvuf ve tarîkât gibi dinî kuruluşları İslâm'ın farklı coğrafyalarından gelen ulemâ ve hacıların Hicaz bölgesine taşıdıkları çok iyi bilinir. Necid gibi Arap Yarımadası'nın tâli bölgelerinde İslâm'ın yaşanması ve uygulanmasından kadılar sorumludur. Bu kadılar da genelde ilk dinî eğitimlerini ailelerindeki din adamlarından almaktaydılar. Bunlardan biri de Muhammed b. Abdilvehhâb'ın babası Uyeyne[127] kadısı Hanbelî Abdilvehhâb b. Süleyman'dır.

Şerîflik, Peygamber'in torunu Hasan'ın soyundan gelenlere verilen bir unvandır. Bu çalışmada bahsi ziyadesiyle geçecek olan Şerîf Galib (Mekke Emîrliği H.1202-1228), Hasan'dan başlayan otuz ikinci şerîftir. Bkz. Uzunçarşılı (1972); Arendonk (c:11:435); Didier (1985:99).

127 Re'fet Guneymi'ye göre 18. yüzyıl başlarında Uyeyne, Ahsâ'ya tâbi olan Abdullah bin Muhammed bin Âlü Muammer tarafından yönetilmekteydi (1986:125). Muhammed b. Abdilvehhâb Uyeyne'ye geldiğinde şeyh Muammer'in kız kardeşiyle evlenerek kendisine bir hâmi de bulmuş oluyordu. Bkz. NA (FO 78/50:156b-157a).

Vehhâbî hareketi, ismini kurucusu olan Muhammed b. Abdilvehhâb'dan (1703-1792) almaktadır. Fakat onun takipçileri kendilerini Vehhâbî değil, Allah'ın birliğini savunanlar anlamına gelen *muvahhidûn* (*Birleyenler*) ya da *Ehlü't-tevhîd* (*Birleme Ehli*) olarak adlandırırlar.[128] Vehhâbî ya da Vehhâbîzm Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hareketine muhalif olanların kullandığı bir isimdir. Diğer taraftan bir hareketi kurucusunun adıyla anmak alışılmış bir durumdur; örneğin Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin Hanbelizm olarak adlandırılması gibi. Vehhâbîler kendilerini tanımlamak için *muvahhidûn* teriminin yanı sıra doktrinlerini adlandırmak için de, *Da'vetü't-Tevhîd, Da'vetü'l-Muhammediyye, Da'vetü's-Selefiyye* ya da sadece *ed-Da'vâ* gibi isimler kullanmışlardır.[129] Muhammed b. Abdilvehhâb eğitimini Mekke, Medine, Şam, Basra, Bağdad, Hemedan ve İsfehan gibi İslâm Dünyası'nın farklı kentlerinde yapmış ancak Medine'de iken İbn Teymiyye'nin (1263-1328) eserlerinden etkilenmiştir.[130] Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerine göre, Müslümanlar için sahih bilgi kaynağı sadece ve sadece Kur'an ve sünnettir. Dolayısıyla Peygamber'in ölümünden sonra benimsenen âdet ve ananelerin tümü sırat-ı müstakim adına reddedilmelidir.[131] 1738 yılında, Arap Yarımadası'ndaki Hureymila'da bu mealde en tanınmış eseri *Kitabü't-Tevhîd*'i yazmıştır.[132] Mezkûr eseri yazmasındaki gaye ise, Allah'ın birliği ve çoktanrıcılık hakkındaki fikirlerini açıklamak ve kendi çağındaki birçok dinî pratiğin *sahih İslâm*'la uyuşmadığını göstermektir.[133] Muhammed b. Abdilvehhâb, "Kur'an ve sünnet"te olmayan her şeye bid'at[134] gözüyle bakmış ve bunlara uymanın veya uygulamanın sapkınlık olduğunu iddia etmiştir. İcmâyı ve akla dayalı istihsan ve benzeri şeyleri reddeden Muhammed b.

---

128 Bkz. Useymin (1986:113); Fığlalı (1980:105).

129 Bkz. al-Uthaymin (2009:110-11).

130 Cook (1992b:192-193); Peskes (2003:417).

131 Bkz. Yörükan (1953:55); Çağatay (1986:263); İnayet (1991:20).

132 Muhammed b. Abdilvehhâb *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde, velîlerin ve zâhid kişilerin manevî güçlere sahip olduklarına dair yaygın inançlara ve bu inançlara dayalı tatbikâtlara reddiye yazmıştır. Ayrıca, İslâm'ın ve imanın esası olan tevhîdin, *kelime-i şahadet*le yeterli olmayıp her çeşit ibadeti Allah'a yöneltmek ve şirkten korunmak olduğunu vurgular. Bkz. Cook (1992b:192); Rahman (1996:274);Yörükan (1953:58).

133 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1974); İbn Gannâm (1961:18); İbn Bişr (1971 c:1:85).

134 Bid'a(t) İslâm tarihinde, *sünnet*in karşıtı olarak ve bir şeyin ilk halinde olmayan zamanla ortaya çıkan eklenen uygulama ve yenilikler olarak tanımlanır. Bkz. Gibb ve Kramers (1953:62).

Abdilvehhâb, dinî meselelerin çözümünde *akla* yer vererek, İslâm'ın kaynaklarını sadece Kur'an'ın ve sünnetin *zahirleri*nde görmek, kendi yarattığı inanç sisteminde olmayan Müslümanları *kâfir* saymak gibi anlayışları ile İslâm dinini kendisine has bir yorumla yeni bir içerik kazandırmıştır.[135] Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre, *haram* ve *helâl*in takdiri yalnız Allah'a aittir. Peygamber'den sonra hiç kimsenin sözü din konusunda delil olamaz. Akaid konusunda kelâm bilginlerinin sözlerine, *haram* ve *helâl* konusunda fukahanın sözlerine itibar edilmez. Kuran ve sünnete veya kaynaklara dönüş diye nitelendirilen bu tezde, Kur'an ve sünnetin *zahirî*ne sıkı sıkıya bağlanma, şimdiye kadar Kur'an ve sünnet üzerine yapılmış akla ve ilme dayalı yorumları (te'vil) reddetme vardır.[136] Gerek inanç ve ibadet biçimleri, gerekse hukuk açısından getirdiği kısıtlamalarla Vehhâbîliğin, ilk aşamada Arap Yarımadası'ndaki toplumu *türdeşleştirme*ye yönelik önemli bir unsur olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Böylece Vehhâbîlik, kendisini kabul ettirmeyi başardığı toplulukları bir örnekleştirmeye, nihaî otoriteyi ve gücü elinde tutanların, yani Suûd Hanedanı'nın vereceği biçimi almaya hazır hâle getirmeye çalışmıştır.

Der'iyye[137] emiri Muhammed b. Suûd, 1744/1745 yılında Muhammed

---

135 Bkz. Çağatay (1986:263).

136 Peters (1980:133); Ecer (1989:15); Graham (1993:500-503) Diğer taraftan Davud b. Halef (ö. 270/884) tarafından kurulan Zahirîliğin prensiplerinin kimi zaman Vehhâbîliği çağrıştırdırdığı görülmektedir. Zira Zahirîliğin ana prensibi, yalnız Kur'an ve Peygamber'in hadislerinin lafzî (zahirî) manâsını dikkate almayı gerektirmektedir. Zahirîlerin diğer bir kaidesi de, hukukî açıdan muteber olan icmâ'ın sadece Peygamber'in sahabelerince varılmış bulunan icmâ olduğunu kabul etmeleridir. Özellikle Zahirîlerin bu tezini Hanbelî âlimlerinden İbn Teymiyye'nin de benimsediğini görmekteyiz. Schacht (1977:73-74)

137 Muhammed b. Abdilvehhâb, Hureymila'dan halkın tepkisi sebebiyle ayrılmak zorunda kalmış, daha sonra Uyeyne'ye gitmiştir. Burada insanların yardım dileyip, dua ettikleri kabirlerin kubbelerinin yıkılması ve ağaçların kesilmesini emîr Muammer'e bildirmiştir. Uyeyne'deki kadılığı esnasında da tepkilerle karşılaşmıştır. Necid'in önde gelen kabilelerinden Benû Hâlid Kabilesi emîri, malî yardımlarda bulunduğu Emîr Osman'dan Muhammed b. Abdilvehhâb'ı himayesinden çıkarmasını istemiştir. Bu baskılar sonuç vermiş ve Uyeyne'den Der'iyye'ye gelen Muhammed b. Abdilvehhâb, bu kez Emîr Muhammed b. Suûd'un himayesine girmiştir. Der'iyye Emîri Muhammed b. Suûd (ö. 1765), tüm Arap Yarımadası'na yayılmış olan Aneze aşiretinin Mesalih Kabilesi'ne mensup zayıf bir şeyh idi. Aile sık sık bu bölgelere sefer düzenleyen Ahsâ'nın yöneticileri Beni Halid ile ihtilaf halindeydi. Daha önce Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Uyeyne'den çıkarılmasında

b. Abdilvehhâb'la yaptığı bir anlaşmayla dinî ve siyasî iktidarı aralarında paylaşma yoluna gitmişlerdi.[138] Bu anlaşmanın yapıldığı tarihi, hem Suûd Devleti'nin başlangıcı, hem de Vehhâbîliğin siyasallaştığı tarih olarak kabul etmek mümkündür. Bu yeni oluşum zamanla İbn Suûd Hanedanı adıyla anılmaya başlanacaktır. Bu hanedanın kurucusu ise Muhammed b. Suûd olarak kabul edilmektedir.[139]

Bu ikilinin yaptığı söz konusu anlaşmayı takiben oluşan siyasal çekirdek, hâkimiyetleri altındaki Arap kabilelerinin ürünlerinden ve hayvanlarından alınan zekât sayesinde malî yönden güçlenmiştir.[140] Bunun yanı sıra, yeni dinî akımı yaymak ve çevre kabileler üzerinde otoritenin tesisi için askerî bir yapı oluşturulmuş ve Necid bölgesinde bulunan kabilelere sürekli saldırılarda bulunulmuştur. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın söz, kitap ve mektuplarla başlayan Vehhâbîliği yayma "cihadı", Suûdîlerle ittifakından sonra aktif bir savaş haline dönüşmüştür. Vehhâbîler, tıpkı ilk İslâm toplumunda olduğu gibi, savaştıkları kabilelerin mallarının beşte birini devlete (Suûdîlere) ayırmışlar, geri kalanını savaşçılar kendi aralarında *ganimet* olarak paylaşmışlardır.[141] Vehhâbî hareketi, Suûdî Hanedanı'nın idaresi altında siyasî ve askerî teşkilatlanmasını gerçekleştirirken, dinî eğitimle cihadın birleştirilmesini sağlamıştır.[142] Buradan hareketle, Suûdîlerin, Arap Yarımadası'nda ele geçirmeyi başardıkları yerlerde yeni bir toplumsal ve dinî yapılanmaya gittiklerini söyleyebiliriz. Muhammed b. Abdilvehhâb yazdığı mektuplar ve davetiyeler sonucunda çevre kabilelerden biatler almıştır.[143] Bu sayede bu dinî hareket, silahlı mücadelenin yanı sıra farklı bölgelerde Muhammed b Abdilvehhâb'ın görüşlerinin sözlü olarak anlatımıyla da kendine taraftarlar

---

da Beni Halid liderlerinin rolü olmuştu. Böylece Muhammed b. Abdilvehhâb ile Der'iyye Şeyhi Muhammed b. Suûd arasında ortak bir düşmana karşı ittifakın yolu açılmıştı. NA (FO 78/50:157a-157b); Haydarizâde İbrahim Efendi (1335a:204), ayrıca bkz. Abu Hakima (1967:27, 49-50); Çağatay (1986;262); Mcloughlin (1993:48); Anscombe (1997:33).

138 Bkz. Ecer (1989:13); Kurşun (1998:23); Laoust (1999:341); Lindholm (2004:199).

139 Bkz. Mordtmann (1950:799-800); Mcloughlin (1993:48).

140 Bkz. Burckhardt (1831 c:1:161).

141 Bkz. Ecer (1989:14); (Çağatay 1986:263); (Delong-Bas 2007:194-195); Peters (1996:29, 171).

142 Bkz. Corances (1995:10).

143 Bkz. Haz'al (1968:83-84).

bulabilmiştir. Onun dini yayma konusundaki fikri, eğitim ve tartışma/müzakere metoduna yaptığı vurguyla açıklanabilir. Zira onun, tevhîd çağrısını izah ederken başvurduğu ilk kelime *ikna*dır,[144] savaş daha sonra gelmektedir. Bu İbn Haldun'un, bir devletin teşekkülü sürecinde sadece asabiyetin belirleyici olmadığı, aynı zamanda "dine davet" ve "dini yayma" iddiasının bir kabileyi –kendisine sayıca denk ya da kuvvetçe kendisinden üstün olan– diğer kabilelere karşı gâlib kıldığı şeklindeki nazariyesini çağrıştırmaktır.[145] Ayrıca İslâm tarihinde din ve devlet ilişkilerinin iki şekilde biçimlendiğini hatırlamak gerekir: Birincisi Peygamber ve ilk dört halife zamanında "devlet"in kaynakları ve aygıtları İslâm'ı yaymak ve "kurmak" için, ikincisi ise İslâm, devletini korumak için kullanılmıştı.[146] Burada Vehhâbîlik, Necid'de bulunan siyasî potansiyeli yani kabile siyasî geleneğini Suûdî Devleti'nin lehine harekete geçirmiştir.[147] Dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin doğuşunda dinin önemli bir motivasyon sağladığı söylenebilir.

Vehhâbîler, ilk büyük akınlarını Der'iyye yakınlarındaki Riyad'a yapmışlardır. Vehhâbîlerin, 1773 yılında Riyad'ı almaları önemli bir başarıdır ve 1786 yılında Necid'in Suûd çatısı altında birleşmesine giden fetihler zincirinde önemli bir yere sahiptir. Böylece ikna, cebir ve ittifak gibi, farklı usuller kullanılarak Vehhâbîliği bütün Necid'e yaymak mümkün olmuştur.[148] Vehhâbîliğin hem dinî hem de siyasî yayılımının, Arap Yarımadası ile çevresindeki bölgeler arasındaki mevcut ticarî ilişkilerin değişmesine sebep olduğu görülmektedir. Örneğin Vehhâbîler, İran'dan gelen ve ayrıca Bağdad'ın farklı yerlerinde yaşayan Farisîlerin (Şiîler) kendi nüfûz bölgelerinden geçerek hacca gitmelerine izin vermedikleri gibi, ticaretle uğraşan ve kervanlarını Necid'den geçirmeye çalışan Farisîlerin (Şiîler) mallarını da yağmalamışlardır.[149] Vehhâbîler ile Şiîler arasındaki gerginliğin büyümesinde, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerindeki Şia aleyhindeki söylemin rolü büyüktür.

Vehhâbî akidesine ters düşen Müslümanlar, *kâfir*diler ve malları-kanları *helâl* sayılmıştı. Vehhâbîlik hareketine paralel olarak yeniden yorumlanan

---

144 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1298 c:2:359), ancak Ebu el-Fadl, bunun aksini iddia ederek, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tevhîd çağrısının ilk andan itibaren şiddete çağrı olduğunu söylemektedir. (2001:32), ayrıca bkz. Seleny (2006:483-484).

145 Bkz. İbn Haldun (1988 c:1:487).

146 Bkz. Nevo (1998:34).

147 Bkz. Al-Rasheed (1992:144).

148 Bkz. Phoenix (1930:404); Corancez (1995:9); Kurşun (1998:24-25).

149 Bkz. Kurşun (1998:33).

"cihad" fikri, bedevîlerin yağma ve ganimet toplama alanlarını genişletmiştir. Vehhâbîlik Suûdîler'in ideolojisine dönüştüğünden beri, yeniden uyarlanan yeni tür *asabiye*nin dışında kalan her şey, yağma edilip, hâkimiyet altına alınması meşru toplumsal, siyasî ve coğrafi bölgeler olarak tanımlanmaya başlamıştır. *Küfür*, "öteki"lerin vasfıdır. Vehhâbîliğe göre her türlü bid'ata karşı cihad fikri altında fetih bir zorunluluk haline gelir: Hem büyümekte olan bir devletin siyasî eylemi hem de hukukî (şer'i)-dinî bir yükümlülüktür. *Küfür* yalnızca diğer dinlerle sınırlı değildir; Vehhâbîliği benimsemeyen ve bu harekete dâhil olmayan Müslümanları da içine alır. Vehhâbîler, bu suretle kendi yaşadıkları ve teorik çerçevesini çizdikleri İslâmî anlayışın dışında kalanları *ehl-i küfr* ilan ederek, kendisine karşı savaşılması farz olan yeni bir *darü'l harb* yaratmayı başarmışlardır. Ayrıca, kendi mücadelelerinde, kullandıkları her argümanı ve yöntemi, İslâmî kurallara (Kur'an ve sünnet) dayandırmayı başardıkları inancıyla, Vehhâbîliğin meşrûluk zeminini kendilerince güçlendirmeyi hedeflemişlerdir.

Vehhâbîliğin güç kazanmasında ulemânın dikkat çekici bir rol üstlendiği görülür. Vehhâbî doktrininin vaizleri olan ulemâ ile politik gücün temsilcisi Suûdî liderler arasındaki ittifak, bu âlimlere siyasal güç kazandırmıştı.[150] Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdilvehhâb arasında, Der'iyye'de 1744/1745 yılında yapılan ilk anlaşmayla, Vehhâbî din adamları hukukî sistemin işleyişiyle görevlendirilmişlerdi. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın daima vurguladığı ilke, nasıl ele geçirilmiş olursa olsun, iktidarın, meşru sayılacağını ve bu iktidarın sahibinin, ona tâbi olan herkesten sorumlu olduğunu öngörmekteydi.[151] Dolayısıyla, Vehhâbî ulemâsının önde gelenleri, Suûdî Hanedanı'nda iktidar değişikliklerini meşrulaştıran kişiler olarak da görülmeye başlanacaktır. Bu konuda ise Muhammed b. Abdilvehhâb'ın torunlarının yani *Âl eş-Şeyh*'in nüfûzu, hem aile ittifaklarındaki konumlarıyla hem de iktidarın el değiştirmesini meşrulaştıran güçleriyle ilişkilidir.[152] Daha açık bir ifadeyle *Âl eş-Şeyh*, Suûdî Hanedanı'nın resmî ulemâsı olarak bir görev üstlenmiştir.[153]

---

150 Bkz. Al-Azmeh (2003:228-229).

151 Bkz. Cook (1992b:197); Peskes (2002:40).

152 Bkz. Al-Azmeh (2003:229).

153 Bkz. Haz'al (1968:117) Diğer taraftan Layish, siyasî otoriteyle işbirliği halinde olan Vehhâbî ulemâsının, selefi/ihyâcı politikaları destekleyerek bir sınıf olarak zamanla kendi kendisini yok ettiğini iddia etmektedir (1987:279), ayrıca bkz. Abir (1987:152-153).

Vehhâbî kıyamı, sadece Osmanlı İmparatorluğu için değil aynı zamanda bugünkü Suûdî Arabistan ve genel olarak İslâm Dünyası için, ortaya koyduğu İslâm yorumunun yanı sıra siyasî ve sosyal etkileri bakımından da önemi haizdir. Ayrıca 20. yüzyılda İslâm'da reform, ıslâhat, selefilik, uyanış, İslâmî terör ve cihad gibi kavramlar üzerinde çalışan araştırmacılar için de Vehhâbîlik önemli bir çıkış noktasıdır. Hareketin dinî vechesini, Orta zamanlarda Sünnî İslâm'ın kendi içinde gelişen ve Ahmed b. Hanbel'in (780-855) doktrine ettiği ahlâkî dinamizm ve sade bir faaliyetçilik oluşturmaktadır. Bu hareket "bid'at"a karşı savaşını, İslâm'ın orta zamanlarına ait Hanbelî[154] ekol içinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile sürdürmüştür. Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-1792)'ın İslâm anlayışında bu isimlerin tesiri izlenmektedir. Diğer taraftan Vehhâbîliğin ortaya çıktığı 18. yüzyılda, İslâm coğrafyası kendi içinde içtimai ve siyasî bir değişime sahne olmuştur. Bu değişim, zamanın İslâmî özneleri tarafından "ahlâkî tereddî" olarak kavramlaştırılmış ve bunun da İslâm'ın özünden uzaklaşılmasının menfi ve tabiî bir neticesi olduğu söylenmiştir. Bu durumda menfiliği avantaja çevirmek, Müslüman dünyanın genelinde gözlemlenen, halk inanışlarının biçimlendirdiği ve yaşandığı bir İslâm anlayışından uzaklaşmakla mümkündü "Selefiyyeci" ıslâhat hareketleri olarak adlandırılan bu tavır, sûfilik ve tarikat yapılanmasını hedef almıştı. Ancak Peskes'in iddiasına göre, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretileri tasavvuf veya başka bir dinî grubu doğrudan hedef almamakla birlikte, Abdilvehhâb, İslâm toplumlarının içinde bulundukları duruma bir eleştiride bulunmuştur. Peskes, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tasavvufu, fıkhı ve kelâmı kabul etmediğini söylemektedir[155]

---

154 Hodgson'a göre Hanbelîlik hiçbir zaman bir fıkıh okulu olmamış, kendi fıkıh ilkelerine uygun bir biçimde hazırladıkları etraflı ve aslında radikal bir hareket olarak kalmıştır. Lakin "taklid" ilkesini ve mevcut İslâm toplumunun "icmâ" geleneğini reddetmişler, "ictihâd" ise canlılığını devam ettirmiştir. Hodgson (1993:170) İbn Haldun (1332-1406) ise Hanbelîlikten bahsederken bu mezhebe tâbi olanların sayısının azlığına dikkat çekmiş, bunların kıyas ve icmâdan uzak durduklarını söylemiştir. Ona göre Hanbelîler, genellikle Suriye'de ve Irak'ın Bağdad şehri civarında yaşamaktadırlar. Sünnete riayete, hadis rivayetine önem vermektedirler. Moğol istilası öncesinde Hanbelîler Bağdad'da nüfûz sahibi ve sayıları da fazlayken buradaki Şiîlerle çatışma halindeydiler. Moğol istilasından sonra Bağdad'ta Hanbelîler nüfûzlarını kaybetmişlerdi. İbn Haldun'un ifadelerinden anlaşıldığına göre, o hayattayken Hanbelîler Suriye bölgesinde çoğunluğu teşkil etmekteydi. Bkz. İbn Haldun (1988 c:2:1053)

155 Ayrıntılar için bkz. Peskes (2003:420-421), ayrıca bkz. Ecer (1976:58-64);

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyâletlerinde ve ayrıca Hindistan'da görülen dinî ve ahlâkî "bozulma" düşüncesi, Sünnî bir ihyâ hareketinin gelişmesini gösteren delillere sahiptir. Bunlardan en önemlisi 18. yüzyılda Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan Vehhâbîliktir. Daha öncede belirtildiği üzere, Sünnî İslâm'ın yeniden dirilişiyle ilgili genel bir manevî birikim, kaynağını 13. yüzyıldan (İbn Teymiyye) alarak, daima faaliyet halinde olmuştur.[156] Bu çerçevede Vehhâbîliğin doğuşu, bu dirilişin somut bir göstergesidir.

Vehhâbî hareketinin siyasî vechesi dinî yönü ile bağlantılıdır. Zaten 18. yüzyıl Sünnî İslâm'ın kendi içinde ıslâh anlayışı geliştirdiği bir dönemdi. Dinî faaliyet ile siyasî etkinliği bir bütünlük içinde ele alan Sünnî İslâm, bu ıslâh/tecdîd hareketlerinde de bu kadîm özelliğini yeniden üretmiştir. Vehhâbî örneğinde bu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Suûd Kabilesi'ne intisab etmesiyle teyid edilmişti. Onun öğretisi Suûd Kabilesi'nin desteğini kazandıktan sonra siyasî bir güce dönüşebilmiş ve böylece Vehhâbîler kendi siyasî ve eylemci tabiatlarını belirleyen türden bir ıslâhat hareketi olmayı başarmışlardı. Çünkü İslâm Peygamberi ve onun sahabelerinin ortaya koydukları örnek, ilk Müslüman cemaatin teşekkülünde, müsbet bir siyasî katılım, olaylara doğrudan müdahale ve *yanlış* inanç ve yaşantı biçimlerini değiştirmeyi telkin etmiştir. Bu siyasî aktivizm, "modern İslâm"a erken İslâm'dan aktarılmış bir özelliktir[157] ve aktivizm, Vehhâbî örneğinde de karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı hâkimiyetinde bir bölgede; Arabistan'da Vehhâbî eylem tarzı, ilkin hâkim toplumsal örgütlenmeyi temsil eden kabile desteğinin sağlanmasına odaklanmış, Vehhâbîlik, ancak Suûd Kabilesi'nin desteği sağlandıktan sonra politik güç kazanabilmişti. Dolayısıyla Vehhâbîliğe dair kapsamlı bir tetkik, onun dini kodları kadar Orta Arabistan, Hicaz ve genel olarak Arabistan'ın geleneksel siyasî ve ekonomik yapısının açıklanmasına da ihtiyaç duyar.

Vehhâbî kıyamı, bir taraftan Kur'an ve erken dönem İslâm uygulamalarına vurgu yaparken, diğer taraftan da İslâm'ın Arap kökenlerine atıfta bu-

---

Flemming (1976:55-65); Peters (1987:93-115); Rahman (1996:272); Çelenk (1999:47-58); Koç (2005:49-69); Gözüberk (2006:31-33).

156 Diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb, kâfir oldukları gerekçesiyle dışladığı müslümanlara karşı, İbn Teymiyye'nin öğretilerine aykırı olarak, Suûd ailesinin nüfûzunu ve silahlı güç kullanarak kıyam etti. O, kendi iddiasıyla İbn Teymiyye'nin bir takipçisi olmaktan çok, çevresinin bedevî karakterleriyle uyum içinde hareket etmiştir. Bkz. Voll (1979:150-151); Rahman (1996:272); (2006:208-209), ayrıca bkz. Haydarizâde İbrahim Efendi (1335b:3).

157 Bkz. Rahman (1996:294).

lunmaktaydı. İslâm ile Arap arasında türdeşlik ilişkisi kurulması, 19. yüzyılda Arap milliyetçiliğinin şiarı olacaktır. Diğer taraftan Vehhâbîler, İslâm'ın geleneksel yapısı ve metodolojisini (kıyas, icmâ vb.) reddederken, aynı zamanda ictihâda güncellik kazandırdıklarını düşündüler.[158] Belirli noktalarda İctihâd, Kur'an'ın sosyal ve ahlâkî yönlendirmeleri yanında, modern değer ve kurumlarla entegrasyona girerek Kur'an düşüncesiyle modern düşünce arasında olumlu bir bağ kurulmasını sağlayacaktı. Bunun en önemli teorisyenlerinden olan Muhammed Abduh (1845-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935), modern (Batılılaşmış) ve geleneksel İslâmî unsurlar arasındaki büyük uçurumun, İslâmî normlar içinde kalarak akıl ve ictihâd yoluyla kurulan köprülerle aşılabileceğini iddia etmişlerdi. Ancak bu -Vehhâbîlerin savunduğu gibi- geçmişe dönülerek değil, değişim ihtiyacının kabulüyle ve bu değişimin İslâm kurallarına bağlanmasıyla yapılabilirdi.[159] Modernizmin, Avrupa üstünlüğü olarak, İslâm coğrafyasına girişinden önce, 18. yüzyılda Vehhâbî hareketi ictihâdı savunarak İslâm toplumları için bir açılım sağlamıştı. Zira 19 ve 20. yüzyıl Müslüman toplumları için ictihâd, modern hayata uyum sağlamanın önemli bir yöntemi olacaktı.

---

158 Kur'an, hadis ve icmâ, İslâm'ın "inanç kökleri"ni temsil eder ve bunların birbiriyle etkileşimi sonucunda, sadece itikadî yapı değil, aynı zamanda, toplumsal ve dinî kurumlar ve bizatihi dinî düşüncenin yapısı da inşa edilmiştir. Burada icmâ, "cemaatin mutabakatı" olarak tanımlanabilir. İcmâ, bir otorite ilkesidir, zira o, izin verilen iman ve amelin sahasını belirlemek için kullanılabilir. İcmânın karşısında "görüş açıklama" anlamında *ictihâd* yer alır -ki bu, İslâm'da "hareketin/dinamizmin ilkesi" olarak nitelenmiştir. Kelime lafzen, Kur'an ve hadis öğretilerinin gerçek anlamını yakalamak için gayret sarf etme anlamında, "birinin kendisini ifade ederken gösterdiği cehd" anlamına gelir. İçtihadın meşruiyetini kabul etmekle, şahsi kanaatlerin din yerine konabileceği veya itizale yol açabileceği endişesini taşıyan Ortodoks ilahiyatçılar, daima, onun alanını daraltmak için çabalamışlardır. Klasik doktrine göre, icmânın desteklediği ve birbiri peşi sıra gelen uzmanlar nesli, itikadî ve yasal sistemin boşluklarını doldururken, ictihâdın sınırları zaman içinde giderek daraltılmıştır. Nihayet, bir daha açılmamak üzere "ictihâd kapısı kapatılmıştır". Her ne kadar her türlü "bid'ate"e daha sert muhalefet göstermesi ile bilinen Hanbelîler, icmâyı tümüyle fakat en dar anlamıyla teorik olarak reddetseler ve zamanla diğer görüşlere karşı bir çeşit müsamahasızlık göstermiş olsalar da, bunlar arasındaki farklılıkların pek çoğunun fikhî ve ibadetle ilgili nispeten küçük meselelerde söz konusu olduğu doğrudur. Bkz. Gibb (2006:10-12).

159 Bkz. el-Azmeh (1991:46); Haddad (1997:253); Voll (1997:237); Weismann (2001:206).

İslâm toplumları hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalar, İslâm'ın farklı sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamlarda zuhur eden çeşitliliğinin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlar ve aynı zamanda İslâm'ı her yerde tek bir model olarak algılayan anlatımların geçerliliğini yitirmesine de yardımcı olmuşlardır. Diğer taraftan bu çalışmalarda gerektiği kadar üzerinde durulmayan önemli bir husus, farklı İslâmî geleneklerin birbirlerine karşı olan konum ve tutumlarının nasıl oluştuğudur. Başka bir ifâdeyle farklı uygarlık ve kültür alanları ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmış olan İslâmî söylem çeşitliliği bilinmesine rağmen, bu söylemlerin birbirlerine karşı olan konumları üzerine fazla bilgi üretimi olduğu söylenemez.[160] Her bir İslâmî grup, "doğru" İslâmî modeli diğerleri hilafına temsil ettiği iddiasında bulunur. Bu doğrultuda bir İslâmî grubun diğerleriyle olan benzerlik ya da çatışma ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığını incelemek önem arz etmektedir.[161] Vehhâbîler "yanlış" olarak değerlendirdikleri başka Müslümanların karşısında, kendilerini gerçek İslâm'ın bir ifadesi olarak yani "sahih İslâmî model"i temsil ettiklerini düşünmektedirler. Bu bakış açısı Vehhâbîlerin "öteki" tanımlarının dinî esaslar doğrultusunda nasıl yapıldığını izah etmektedir.

Şüphesiz dinî anlamda kusursuzluğa dair iddialar sadece Vehhâbîlere özgü değildir, diğer İslâmî cemaatlerde de bu tipik özelliği görmek mümkündür. Fakat belirtilmelidir ki, hangi mekânizmalar aracılığıyla bir Müslüman grup tarafından oluşturulan söylem ve pratiğe İslâmî gerçekliğin "sahih" modeli olarak meşruiyet kazandırıldığı ve bu meşruiyetin devamlılığının ne şekilde sağlandığıdır. Ayrıca dinî grup üyelerinin kendi inandıkları "doğru İslâmî inanç" ve ritüel biçimlerini, diğer Müslümanlar tarafından uygulanan "kusurlu" uygulamadan ayırt etmekte kullandıkları terimler üzerinde de durmak gerekmektedir. Örneğin Vehhâbîler, kendi "öteki"lerini *şirk* kavramı üzerinden tanımlamakta, Osmanlı ulemâsı ve siyasî çevreler de Vehhâbîleri *hâricî* ya da *zındık* olarak adlandırmaktadır. Diğer taraftan Tayfun Atay'ın gözlemlediği bir Nakşi grubu olan Kıbrısîlere göre bugün Nakşibendi söyleminde Vehhâbî, reddedilen, kötülenen ve kınanan davranış ya da düşüncelere işaret eden bir terimdir. Nakşibendilerin gözünde Vehhâbîlik, İslâm içerisinde tasavvufa ve tarîkata düşman unsurları bünyesinde ihtiva eden bozuk ve sahte bir İslâmî tavrın simgesidir.[162]

---

160 Bkz. Gilsenan (1982); el-Zein (1977).

161 Bkz. Asad (1986).

162 Bkz. Atay (1996:266-267).

İslâm tarihinde bugüne kadar süre gelen en önemli husus, iktidarın veya muhalefetin meşruiyet zemininin din olmasıdır. Vehhâbîlik, Suûd Kabilesi'nin Arap Yarımadası'ndaki diğer kabileler üzerinde nüfûz kurmalarında bir meşruiyet ve iktidar aracı olarak da işlev görmüştür. Sünnî İslâm'ı ve ulemâyı devlet kontrolünde bulundurma ve Osmanlı sultanlarının *Hâdimü'l Haremeyni'l-Muhteremeyn* unvanıyla Mekke ve Medine'nin yöneticileri olmaları da Osmanlı politikasına bir meşruiyet sağlamıştır. Osmanlı Devleti ve Vehhâbî-Suûdî ilişkilerini anlatırken kaynakların dilindeki meşruiyet ifadelerinin din üzerinden üretildiğini dikkate almak gerekmektedir. Her iki tarafın da "sahih" olduğunu iddia ettiği İslâm, aynı zamanda kendi siyasî varlıklarının da meşruiyetini ifade çabasıdır. İslâm'la siyasî etkinliği mantıkî olarak bir bütünlük içinde ele alan Sünnî İslâm, bu ıslâh/tecdîd hareketlerinde de siyasî etkinlikten kopmamıştır. Mezhebin ortaya koyduğu dinî görüşler, bir toplumun, grubun veya benzeri yapılanmaların temel değerlerini meşrulaştıran sembolik gerçeklerdir.[163]

Din, toplumların manevî (geist), ontolojik cephesini temsil etmektedir ve ayrıca dinî alan üzerinde çevrenin, siyasetin ve kültürün tesirleri bulunmaktadır. Hatta mezhep oluşumlarının birtakım sosyal endişelerin tecellileri olduğunu düşünmek de mümkündür.[164] Bu bağlamda genel kabul gören anlamıyla Vehhâbîlik, 18. yüzyılın ikinci yarısında Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan "püriten" bir İslâmî hareketin adıdır. Vehhâbîlik, ortaya çıktığı yüzyılda bir siyasî motivasyona da sahip olmuş ve bugünkü Suûdî Arabistan Krallığı'nın ideolojik-politik temelini oluşturmuştur. Vehhâbîliğin, ortaya çıktığı toplumun manevî cephesini dikkate alarak ne tür bir toplumsal gelişimin ürünü olduğunu tartışmak, işte bu çalışmanın ana meselelerinden biridir. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu için Vehhâbî hareketi bir kıyam niteliği taşımaktadır. Bu kıyamın dinî ideolojisini Vehhâbîlik, siyasî iddiasını ise Suûd Kabilesi temsil etmektedir. Dolayısıyla bunlardan sadece birine ağırlık vermek, Vehhâbî-Suûdî ilişkilerini ve dinî bir hareketin nasıl kıyama dönüştüğünü açıklamakta yeterli olmayacaktır.

---

163 Bkz. İşcan (2006:13), ayrıca Vehhâbîliğin Suûdî siyasetindeki yeri hakkındaki tartışmalar için bkz. Ochsenwald (1981:271-273); (1984:220-226); (1988:104-105)

164 Bkz. İşcan (2006:15); Razi (1990:72-73).

İKİNCİ BÖLÜM

İTTİFAK (1744) VE KIYAM

"Milletlerin çoğunda ortaya çıkış çağını gizem ve ihtişam örtüsüyle örtmek âdetten olduğu için Negdis (Nejdî) kabilesinden, fakir, sade ve dürüst Arap Süleyman rüyasında bir alevin vücudundan çıktığını görmüştür. Bir ateş sütunu misali bu alev, her tarafı dolaşarak taşrayı tutuşturuyordu. Bu olay karşısında dehşete kapılan Süleyman, kabilesindeki yaşlılara danışır. Bunların yaptığı tev'ile göre Süleyman'ın oğlu yeni bir din kurmalı ve Kızıl Deniz ile Basra Körfezi memleketin yer aldığı alanda oturan halklar onu kendi reisleri olarak kabul etmelidir. Ancak bu kehanet Süleyman'ın torunu Şeyh Muhammed'in şahsında gerçekleşmiştir..."

Jean Raymond[1]

A. Arab(istan) Sosyolojisi ve Suûd Kabilesi

19. yüzyılın son, 20. yüzyılın ilk çeyreğinin önde gelen oryantalist ve Arabistlerden Clément Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı* isimli meşhur eserinde çölü ve çöl insanını anlatırken 18. yüzyıl Arabistanı'nı resmeder. Huart'ın Arabistanı'nda -İslâm'ın getirdikleri bir tarafa bırakılırsa- çağlara göre farklılaşan bir hayat tarzına rastlanmaz, aksine okuyucuya sürekli birbirini tekrar eden döngüsel bir yaşam biçimi olduğunu düşündürür. Yani 13. yüzyılda Orta Arabistan'da yaşayan bedevînin gündelik meseleleriyle, 18. yüzyılda yaşayanınki arasında çok büyük bir farklılık yoktur. Dolayısıyla Vehhâbîlik,

1 Vehhâbîlerin kökeni, Necid'de yayılmaları ve Arabistan'da Suûdî iktidarının yükselişini kısa bir rapor halinde anlatan Raymond, bir Fransız topçu subayıdır. Bağdad'da bulunduğu sırada Fransız Dışişleri Bakanlığı'na ulaştırılmak üzere hazırladığı 10 Temmuz 1806 tarihli raporu bu şekilde başlamaktadır. Bkz. Raymond (2010:31).

Arabistan halkını bu döngüsel yaşam biçiminin dışına çıkarmıştır. Oryantalist Huart, Arabistan'da hayat biçimini şöyle tasvir etmektedir:

> "Büyük sürülere sahip Arap göçebeleri deve kılından yapılmış kara çadırlı vahalarıyla, nerede ot veya su sızıntısı varsa develer üzerinde, yolculukları son bulmayan kervanları ile bir vahadan diğerine, kimi de savaşa, kona göçe giderlerdi. Çadır kuracak iyi bir yeri ele geçirmek ya da kan davâsı için birbirleriyle savaşmaktan çekinmeyen bedevî Arap, göçebe hayatından vaz geçmedi. Kentli Araplar İslâm öncesinde Suriye ve Kalde tüccarları ile olan ilişkilerini, İslâm'ı kabul etmelerinden itibaren tüm Akdeniz dünyasına yaydılar.
>
> Bir yanıyla gezgin de olan bedevî, bir yere göç ederek sürülerine ve en önemli bineği olan devesine otlak bulmak için su kaynakları aramak zorundaydı. Çölde bedevîyi sürekli hareket halinde olmaya zorlayan bu hayat tarzı İslâm tarihinin bir parçası olduktan sonra da değişmedi. Diğer taraftan bedevî, *Gazâ* denilen yağma ya da soygunculuk ile yaşamını idame ettirmekteydi. Sürülerin ve hac kervanlarının yağmalanması çölün asayiş meselesiydi."[2]

Arabistan'da doğal coğrafi şartların tesiriyle göçebelik ve yerleşiklik arasında bir denge meydana gelmiştir. Lakin her iki hayat biçiminde de ekonomik faaliyetler bakımından esnek bir yapı izlenmektedir. Çölde göçebe olarak hayatını sürdüren bir bedevî ailesinin devecilik, hadarî bir Arabın ise ziraatle meşgul olması tamamen doğanın tesiriyledir.[3] Deve bedevî için yiye-

---

2 Bkz. Huart (TY.:8-9). Ayrıca *İslâm Ansiklopedisi*'nin bedevî maddesinde iklim ve coğrafi özelliklerin Orta Arabistan (Necid)'da sergilediği özellikleri şöyle anlatılır: "Orta Arabistan Yemen'in doğusunda, Hazramavt ve Mahra'nın kuzeyinde, Oman'ın batısında, Arabistan'ın ortasına kadar, bir büyük çöl uzanır ki, bunun yalnız etrafi hakkında az bir bilgimiz vardır. Bu çölün Arabistan'ın kuzeyindeki Nüfûd çölüne benzediği görülüyor. Bu çölün hemen hiçbir yerinde su bulunmamaktadır. Yağmurlardan sonra her yer yeşilliğe bürünür ve zengin mer'alar teşekkül eder. O zaman bedevîler, develeri, keçileri ve aileleri ile, buraya girer ve üç dört ay kadar kalırlar. Yazın bütün nebatlar kuruyunca, kabileler asıl yurtlarına dönerler. Çölün kenarlarında oturan bütün bedevîlerin âdeti budur. Çöle verilen isim ise, el-Rub' el-Hâli (ıssız topraklar)'dir. Çölün kuzeyinde Yarımada'nın Araplara göre, en sağlam havalı, en güzel kısmı olan Orta yayla (Necd) başlar." De Goeje (1978a c:1:476-479). Ayrıca bkz. Pelly (1864-1865:293); Doughty (1884:394); Fisher (1971:441-444); Stewart (1987:473-490) Ayrıca Vehhâbîliğin doğduğu yer olan Necid ise, merkez, güney ve kuzey bölgeler olarak ayrılır. Merkez bölgede, el-Arid, el-Mahmel, Sudayr ve el-Vaşm, güney bölgesinde, el-Karc, el-Eflac ve Vadi-ü'l-Devâsır bulunmaktadır. Kuzey bölgesinde ise, el-Kasîm ve Cebel-i Şammar yer almaktadır. Bkz. Al-Uthaymin (2009:1).

3 Bkz. Patai (1951:401-402).

cek-içecek kaynağı ve ulaşım aracıdır. Ekonomik faaliyetler açısından meydana gelen bu bölünme/uzmanlaşmayı kabilevî düzeyde de izlemek mümkündür; bazı durumlarda kabilenin bir bölümü cins develeri, bir bölümü koyun ve keçileri ile göçebe bir hayat sürdürürken, başka bir bölümü de ziraatle meşgul olarak yerleşik hayata geçebilirdi. Göçebe tarzı hayat, ekonomik faaliyetlerinde yağışa, tarımla meşgul olan bir hadarîden neredeyse daha fazla bağımlı haldeydi. Zira yoğun bir yağıştan sonra, step ve çöller nemli otlarla kaplanır ve göçebeler hayvanlarının ihtiyacı olan bu doğal malzemeden yararlanırlardı.[4] Kuraklık ve hayvanlarda görülen hastalıklar, salgınlar, kıtlık bedevî nüfusundaki azalmanın en önemli sebepleriydi.[5] Arap Yarımadası'nın kurak iklimi ve tarıma uygun alanların sınırlı olması, tarımsal üretimin düşük olmasının en önemli sebebiydi ve bu durum ithalatın Arap Yarımadası için önemini anlaşılır kılmaktadır.

Bedevîler için bir diğer geçim kaynağı ticarettir. Ticaret sadece komşu vahalarla sınırlı değildir ve Yarımada'nın dışına da taşmıştır. Vehhâbîlik öncesinde siyasî açıdan parçalanmış bir yapı arz eden Arabistan'da, ticaret birleştirici bir faktör olarak dikkati çekmektedir. Genellikle siyasî sınırları tanımayan tüccar, tüm Arabistan, Verimli (münbit) Hilâl ve Mısır'ı kapsayan bölgesel bir pazar meydana getirmişti. Bu sebeple Arap Yarımadası'nda bulunan kervan yollarını izlemek ticarî dinamizmi anlamamızı sağlayacağı gibi, aynı zamanda Vehhâbî hareketinin doğuşuyla yeniden şekillenen Arabistan'daki siyasî yapının ve Vehhâbî nüfûz alanındaki genişlemenin seyrini takip etmek de kolaylaşacaktır.[6]

Deve temel ihraç unsuruydu ve oldukça talep görmekteydi. Yün, tereyağı ve safkan atlar da Arabistan'dan ihraç edilmekteydi.[7] Necid halkı için ticaret özel bir ekonomik faaliyetti, zira çoğu Necidli tüccardı ve Batı Asya, Anadolu, Hindistan ve Arap Yarımadası'nın farklı yerlerine ticaret için giderlerdi.[8]

---

4 Bkz. Burckhardt (1829:461); Issawi (1966:293); Vassiliev (1998:33); al-Uthaymin (2009:17).

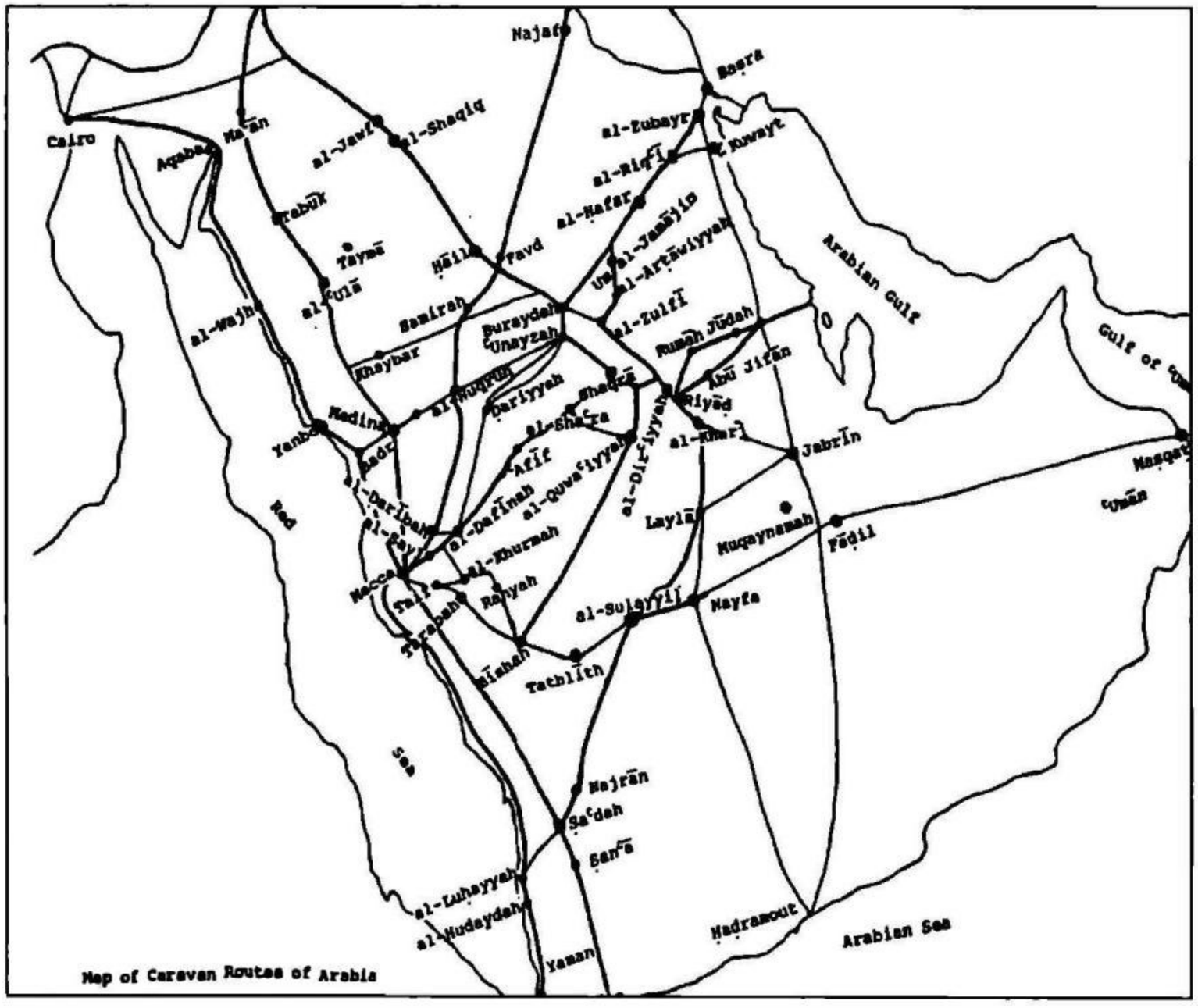
5 Bkz. Philby (1920:448-449); (1922 c:2:97); Philby (1923 c:1:115); Margoliouth (1923:828).

6 Arabistan'da yer alan ticarî ve hac kervan rotası hakkında bkz.; Musil (1930:111); Raunkiaer (1968:87-88); Burckhardt ve Adams (1973:223-224); Sadleir (1977:74); Al-Jâsir (1980 c:2:689).

7 Bkz. Burckhardt (1930 c:1:42-46,191,245);Wallin (1854:125); Doughty (1888 c:1:153); Mengin (1823 c:2:174).

8 16. yüzyıla kadar Araplar Hint Okyanusu'nun en önemli tüccar ve denizcileriydi.

Harita 2: Arap Yarımadası'ndaki kervan ve ticaret yollarını gösteren harita için bkz. Al-Freih (1990-223)



Ancak Vassiliev'e göre Anadolu'ya kendi mallarıyla gelmezler, daha ziyade parayla gelir, ipek, bakır, demir, Haleb ve Şam'dan kurşun getirirlerdi. Anadolu'da Arap atları, Haleb ve Şam'da deve ve ürünlerini satar, kendileri için silah satın alırlardı. Diğer taraftan İranlı tacirlerden farklı olarak Necidlilerin kurdukları pazarlar çatısız, açık mekânlardır.[9]

Neredeyse tüm Arap Yarımadası'nda -tıpkı İslâm öncesi dönemde olduğu gibi- bedevî kabileler arasında rekabet her zaman vardır. Birbirlerine baskınlar düzenlemeleri çölde hayatı idame ettirmenin gereğiydi. İhtiyaçlarını karşılamak için komşu şehir, köy veya kervanlara baskın yapmaları olağandı. Çöldeki iktisadî ve içtimai şartların sebep olduğu bu baskın ve savaşların bedevîlerin hayatı üzerinde tesiri olduğu aşikârdır.[10] Diğer yandan bedevîler Arap Yarımadası'nın farklı yerlerinden geçmekte olan kervanlar için deve temin etmek, bir bedel karşılığında kervanların emniyetini sağlamak ve onları saldırılara karşı korumak gibi yollarla gelir sağlamaktaydılar.[11] Ticarî kervanlar ve yolcular bedevîlere ait bölgelerden geçerken herhangi bir saldırıya uğ-

---

Şüphesiz Hintliler, İranlılar ve Yahudiler bu ticarette yer almışlardır. Arap Yarımadası ile Hindistan arasındaki ticarette özellikle Moka, Cidde ve Basra'daki Yahudi nüfus aktifbir rol oynamıştır. Bkz. Hourani (1951:83); Fischel (1965:6-7), ayrıca Arabistan'daki önemli limanlardan biri olan Aden'e 1609 senesinde ilk defa bir İngiliz gemisi gelmiş, daha sonra bunu Danimarka ve Fransa gibi diğer Avrupa ülkelerine ait gemiler takip etmiştir. Ancak Moka Limanı zamanla Aden'in önüne geçmiştir. 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Avrupa ülkelerine ait gemiler, Cidde limanına kadar gidebiliyorlar ve hatta gümrük vergisini artırmak isteyen Mekke şerîfi ile pazarlık dahi yapıyorlardı. Nihayet 1775 senesinde ilk İngiliz gemisi Süveyş'e ulaşmıştır. Hindistan ve Mısır arasında ticareti geliştirme teşebbüsleri başlamıştır. Ancak 1798'deki Napolyon'un Mısır seferi, İngilizler için Kızıldeniz'i, Basra Körfezi'nden bile daha önemli bir hâle getirmiştir. Bkz. Apelt (1929:54); Issawi (1966:298), Ayrıca bkz. Lord Mountmorris (1811 c:2:382).

9 Bkz. Rosenfeld (1965:75-77); Vasiliev (1998:35).

10 Bkz. Fayda (1992 c:5:313); al-Uthaymin (2009:18).

11 Suriye ve Mısırlı hacıların ana kervan güzergâhı kuzey Hicaz'dan geçerdi. Daha az önemli olsa da, Irak ve İran'dan gelen hacıların güzergâhı, farklı senelerde güneye veya kuzeye doğru yön değiştirmekle birlikte Necid'in kuzeyi boyunca uzanırdı. Dördüncü güzergâh Körfez'deki limanlar ve Umman'dan başlayıp, Orta Arabistan (Necid)'dan geçip Hicaz'da biterdi. Beşinci güzergâhı Mekke ile Yemen arasındaki yol meydana getirmekteydi. Bkz. Burton (1854:208-209); (1898:239); Zwemer (1907:602-603); Thomas (1929:193); Raswan (1930:500); Rosenfeld (1965:84-85); Issawi (1966:301-303); Peters (1994:13); Vassiliev (1998:35-36), Mısır hac kervanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Stratkötter (1991); Armağan (2000:79-80).

ramamak için ücret ödemek zorunda kalmışlardır.[12] Çölde bedevînin sahip olduğu bu tartışmasız üstünlüğü anlamak, Vehhâbî-Suûdî ayaklanmasının yayılış seyrini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bölge vâlilerinin bu kıyamı bastırmada karşılaştıkları zorlukları izah etmeyi kolaylaştırmaktadır.

Sakaoğlu'na göre Necid'den Hicaz'a Yemen'den Suriye'ye Basra'dan Kızıldeniz'e kadar uzanan Suûd kıyamında Vehhâbîlik ve bedevîlik yegâne iki dinamik olmuştur.[13] John Lewis Burckhardt *Travels in Arabia* isimli gezi notlarında, Vehhâbî egemenliğine kadar Arap Yarımadası'nda bedevî geleneklerinin değişmeden devam ettiğini iddia etmektedir.[14]

Arabistan'da hadarî nüfusun önemli bir kısmı çeşitli akrabalık grupları ile ilişkilendirilerek, belli kabilelerin üyeleri olarak kabul edilirler. Bazen farklı kabilelerden insanların aynı vahada kendilerine ait arazilere sahip oldukları da görülmektedir. Nesiller boyu tarımla uğraşanlar (*fellâhûn*/çiftçiler) ve kasaba ya da kentlerde yaşayanlar aile geçmişlerini Eski Arap kabilelerine dayandırabilirlerdi. Arap toplumunda birkaç büyük ailenin ya da çekirdek ailenin bir araya gelmesi ya da büyük kabilelerden kopmalar olağandır. Daha sistematik bir dille ifade etmek gerekirse, Vehhâbîlikten önce Necid'in yerleşik hayata sahip şehir, kasaba ya da vahalarda yaşayan topluluklarında üç sosyal statü ayrımı olduğu bilinmektedir: *Kabiliyyûn*, *Hadariyyûn* ve *Âbid*. Kabiliyyûn, ataları yerleşik ya da kısmen yerleşik olan tüm aileleri kapsamaktadır. Necid kent, kasaba veya vahaları çoğunlukla *Kabiliyyûn* statüsündedir ve bu en prestijli statüdür.[15] *Hadariyyûn*, yerleşik hayat sürenlere denilmekle beraber, bunların ataları bilinen herhangi bir Arap kabilesine dayanmamaktadır. *Hadariyyûn* daha ziyade el zanaatleriyle ilgili işlerde çalışırlardı –ki zanaatkârlık *Kabiliyyûn* statüsündekilerin aşağı gördükleri işlerdir – ticaret ve tarım da ekonomik faaliyetleri arasında yer almaktadır. *Hadariyyûn*, *asabiye* bağlarını kaybetmiş bir statü olarak kabul edilirdi. Diğer taraftan âbid (köle) statüsü Necid'de Arabistan'ın kıyı bölgelerine kıyasla yaygın değildir. Kabile şefleri ve zengin Araplar köle sahibiydi. Arabistan'daki başlıca köle pazarları Mekke ve Maskat'ta bulunuyordu. Azad edilmiş köleler, *Hadariyyûn* statüsünde kabul görürlerdi.[16]

---

12 Bkz. Fayda (1992 c:5:313).
13 Bkz. Sakaoğlu (1995:23).
14 Bkz. Burckhardt (1829).
15 Bkz. Al-Juhany (1983:175); Stewart (1987:477); Al-Uthaymin (2009:8).
16 Bkz. Spooner (1977:236-237); Al-Juhany (1983:175); Cook (1992a:163-164).

Arap toplumsal yapısından bahsederken *kabile*, *cemaat*, *hamula* (*klan*) gibi yapıların çeşitliliği dikkat çekicidir.[17] Arabistan'da akrabalık bağları olmadan ya da kabilenin dışında bağımsız bir hayat sürmek kişinin hayatı ve mal varlığını korumada arkasında hiçbir grubun desteği olmadığı manasına gelmektedir. Emîr veya şeyh ailelerinde akrabalık bağları daha güçlüdür ve bu durum kabile içinde bu ailelere önemli ölçüde etki ve nüfûz kazandırmıştır. Diğer taraftan aileleri ve kabileleri bir araya getiren tek unsur kan bağı değildi, arazi sahipliği ve gelir kaynakları da birleştirici unsurlardı.[18] Hadarî nüfusun akrabalık ve kabile örgütüne yabancılaştığı görülmektedir. Kent ya da kasabada yaşayan Arapların bu geleneksel bağa dair muhafaza ettiği şey, geniş/kalabalık aile ve oldukça yakın akrabalık gruplarıdır.[19] Vassiliev, 18. yüzyılda Arabistan'da tarıma uygun toprağın, bedevî ve uzun süredir yerleşik hayata sahip kabile soylularının eline geçtiğini iddia etmiştir. Örneğin Uyeyne vahası yöneticileri Ahsâ'da mülk ve arazi sahibi olup, bunlardan gelir elde etmekteydiler. Ayrıca, ulemâdan kimselerin de Muhammed b. Abdilvehhâb gibi palmiye arazileri, bahçe ve tarla sahibi oldukları görülmektedir.[20]

---

17 Doughty (1882 c:1:480). Kabile, genellikle akrabalık ve görev bağıyla birbirine bağlı olup belli bir toprağa yerleşmiş bir toplumsal grubu tanımlar. Kabile üyeleri, siyasî özerklik duygusu ve aile ekseninde gerçekleşen toplumsal uyumu paylaşırlar. Klan (*clan/hamula*) ise, soyunun ortak bir atadan geldiğini iddia eden ve bir totemle temsil edilen, tek soylu bir akraba grubudur. Klan genelde soylara göre bölünür, bunlar da ortak bir atadan gelen soyun kollarıdır. Cemaat (topluluk) ise, cemaatin üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir şeye-genellikle ortak bir kimlik duygusuna-dayanan, özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler bütünüdür. Cemaat, hayatla ve çıkarlarla ilgili ve tam olarak belirlenmemiş bir alandaki kapsamlı bir dayanışma ilişkisini anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu çalışmada cemaat kavramı, Vehhâbîliğin Arap toplumuna sundukları açısından değerlendirildiğinde *ahlâkî cemaat* (moral community) olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu kavramı Emile Durkheim, şehirlere karşıt olarak, geleneksel kırsal cemaatleri tanımlamak amacıyla kullanmıştır. Ahlâkî cemaatin aslî özellikleri, toplumsal entegrasyon yani bireylerin birbirleriyle kapsamlı ve sıkı bağlar içinde olmaları ve ahlâkî entegrasyonla yani ahlâk ve davranışlarda ortaklaşa paylaşılan bir inançlar kümesi kast edilmektedir. Modern anlamdaki kullanımına göre bu nitelikleri taşıyan her küçük grup, örneğin mezhepler, ahlâkî cemaat terimiyle adlandırılabilir. Ayrıntılı olarak bkz. Rentz (1957:77-80); Marshall (1998:5, 90-91, 372, 412).

18 Bkz. Spooner (1977:236-237); Vassiliev (1998:37).

19 Bkz. Marx (1977:343-345); Salzman 1979:121-125); Vassiliev (1998:37).

20 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:11); Mengin (1823 c:2:45), ayrıca Necid'den Nufud çölüyle ayrılan Ahsâ, önemli oranda Şiî nüfusa sahiptir. 18 ve 19. yüzyılda Şiî nüfusa

Arabistan halkının ödemek zorunda olduğu vergiler kabile liderleri ve soyluları için önemli bir gelir kaynağıydı ve İbn Bişr'in verdiği bilgiden anladığımıza göre, politik bir iktidara sahip emîrler 18. yüzyıl ortasına gelindiğinde kendi halklarından düzenli olarak vergi toplamaktaydılar.[21] Ticaret kervanlarından alınan vergiler de kabile emîr ve soylularını zenginleştirmiştir. Örneğin Mekke şerîflerinin gelirlerinin önemli bir kısmını Cidde'deki gümrük vergileri teşkil etmekteydi.[22] Ayrıca bazı yerlerde yerleşik bir hayata sahip kabile idarecileri, komşu vahalar ve göçebe, yarı-göçebe kabilelere düzenledikleri baskınlarla önemli bir maddî güce sahip olmuşlardır.

18. yüzyılda Arabistan'da en geniş Arap kabilesi (kabileler konfederasyonu da denilebilir), Aneze'dir. Aneze üç gruba ayrılmış olup her biri altmış bin bedevîden meydana geliyordu. Kuzey Necid'de bulunan Şammar'da yirmi, Hicaz'da Harb Kabilesi otuz bin silahlı bedevî ve yerleşikten mürekkepti.[23] Kabilelere ait bu nüfus ya da savaşçı sayıları kesin değildir. Necid'de bir kabile olan Mutayir[24] on dört bin silahlı adama sahip olup, Necid ve

---

dair sayısal bir bilgimiz mevcut değildir, ancak bugün Ahsâ nüfusunun % 6 ile % 8 arasında değişen bir oranda On iki İmam Şiîliği'ne mensup olduğu bilinmektedir. Ahsâ'da Katif ve Hufuf iki önemli Şiî kentidir. Ahsâ'da yaşayan Sünnî nüfus ise, Suûdî hâkimiyeti öncesinde büyük oranda Malikî mezhebine tâbiydi, Suûdîlerin hâkimiyetine girdikten sonra da Malikîlik varlığını devam ettirmiştir. Bkz. Goldberg (1986:230-246); Büyükkara (2004:18), ayrıca bkz. Kelly (1980:237).

21 İbn Bişr (1982 1:12). Diğer taraftan Musil bedevî hayat tarzından bahsederken, "bedevî düzenli olarak vergi ödemeye yabancıydı. Onun için vergi ödeme aşağılayıcı bir durumdu" ifadesini kullanmıştır. Ona göre bir kabilede vergi verme zorunluluğunun olmamasının en önemli göstergesi, o kabile içindek uzun süreli istikrardır. Bkz. Musil (1928 c:13: 452-453,471).

22 Mekke şerîfleri, Cidde'nin sağladığı kârlı transit ticaretinde pay sahibiydiler, ayrıca açık denizde çalışan bir gemi sahibi olmuşlar ve hacılara yiyecek satmışlardır. Diğer taraftan Mekke şerîflerinin bir diğer geçim kaynağı ise, İranlı hacılardan aldığı vergi (haraç) ile zengin sünnî hacılardan aldığı hediyelerdi. Diğer yandan İstanbul'dan, sultanın kutsal şehirlerin halkına hediye olarak gönderdiği paranın (Surre) da bir kısmını Mekke şerîfi almaktaydı. Bkz. Vassiliev (1998:38).

23 Blunt (1880:81-102); Rosenfeld (1965:174); Webster (1987); Vassiliev (1998:39) Harb Kabilesi, Hicaz bölgesinin en önemli kabile konfederasyonudur. Toprakları Kızıldeniz sahillerinde, kuzeyde Yenbu'dan güneyde Kunfuze'ye kadar uzanmaktadır. Harb Kabilesi'nin başka bir kolu ise, Necid bölgesinde Ha'il ve Kasım civarında bulunmaktadır. Bkz. Peterson (1993:60).

24 Önde gelen göçebe kabilelerden biridir, zamanla yaşadıkları bölge kuzey Necid'den Kuveyt'e ve Vadiü'l-Batın yoluyla Irak'a doğru genişlemiştir. Mutayir Kabilesi'nin,

Hicaz arasında dolaşan Uteybe Kabilesi'nin kırk bin adamı vardı. Bakum dört bin, Suûdîlere sadakatlarıyla bilinen Subaî on iki bin ve Suhul Kabilesi on bin adama sahipti. Güney Necid'de Kahtan Kabilesi'nin, elli bin savaşçısı vardı. 18. yüzyıl ortasında Benû Hâlid, Doğu Arabistan'ın kontrolünü elinde tutmaktaydı. Şunu belirtmek de yerinde olacaktır ki 18. yüzyılda Orta Arabistan'dan Suriye ve Irak'a dağılmış Şammar ve Aneze kabileleri bu bölgelerden geçen ticaret rotası için bir tehdit haline gelmişlerdi. Örneğin 1700, 1703, 1757, 1774 yıllarında bu kabileler hac ve ticaret kervanlarını yağmalamışlardı.[25]

Arap Yarımadası'nda en güçlü sosyal bağ kabiledir. Kabilelerin en küçük birimi ise ailedir. Bazen yakın akrabalık bağıyla üç ya da dört aileden meydana gelen küçük bir kabile kendi arasında bölmeden ortak olarak bir mal ya da toprağı kullanabilirdi, ancak bu durum yaygın değildi. Akrabalıkla birbirine bağlı kabilevî alt gruplar bir vahada işlenen toprağın kolektif sahibi olabilirlerdi.[26]

Necid'de her şehir, kasaba veya vaha bağımsız bir politik teşekküldür. Bu siyasî teşekkülde söz sahibi olmaları bakımından iki toplumsal grubun ortaya çıktığı görülmektedir: *Ru'esa'* (رؤساء) ya da *şuyûh* (شيوخ) ve *cîrân* (جيران). *Ru'esa'* (Reisler) idarede doğrudan söz sahibidir. Zira genellikle ataları o yerleşim yerinin kurucusudur. Kabile şeyhinin değişmesinde, tanımlanmamış ve düzenlenmemiş bir ardıllık sistemi vardır.[27] Ru'easa'nın görevleri arasında, kendi bölgelerindeki ekilebilir toprak, su kuyuları ve meraların kontrolü ve eşit kullanımını düzenlemek bulunmaktadır.[28] *Cîrân* kelime anlamı olarak komşu, mülteci, sığınma hakkı isteyen, himaye altında olan kişiler demektir.[29] Sonradan gelen/yerleşen anlamına gelmektedir. Bunlar *Ru'esa*'nın mensup oldukları kabilelerden de olabilirlerdi. *Ru'esa'* ile *cîrân* arasındaki ilişki bir çeşit himaye ilişkisiydi. *Cîrân* yerleşim yerinin savunul-

---

Harb ve el-Uteybe kabileleriyle yakın bağları vardır. Bu kabile 18. yüzyıl ortalarında Raşidî Kabilesi'yle mücade etmiş ve Riyad'daki Suûdî Kabilesi'ni desteklemiştir. Ancak 1920'lerde Suûdîlerin ihvan teşkilatına karşı savaşmıştır. Bkz. Peterson (1993:110).

25 18. yüzyüzyılda bedevîlerin düzenlediği saldırılar için bkz. Hourani (1957:94-96).

26 Vassiliev (1998:40).

27 Bkz. Al-Juhany (1983:176-178); Christie Hess (1985:35-36).

28 Bkz. Al-Juhany (1983:183).

29 Mutçalı (1995:139).

ması ve hasatın toplanması işlerine katılırdı.[30] Güçlü bir merkezî otoritenin bulunmayışından istifade eden bedevî, komşularına düzenli baskınlar yapardı. Aslında bu baskınlarda en çok hedef aldıkları şey hayvanlardı; fakat kamp techizatı, mutfak eşyaları, silah ve köleleri de kaçırırlardı. Ayrıca tüccarın mallarını, yerleşik halkın tarım ürünlerini ve eşyalarını da alırlardı. Baskın ve mera ya da su kuyuları için yapılan gerçek bir savaş arasında bir ayrım olmasına rağmen her ikisinde de düşmanlık iç içe geçmiştir. Burckhardt'a göre Arap kabileleri birbirine karşı neredeyse sürekli savaş halindedir. Hatta ona göre, bir kabilenin komşularıyla genel bir barış halinde olması nadir bir durumdu ve iki kabile arasındaki barış nadiren uzun süreli olurdu; kolayca barış yapılır ama ufak bir bahaneyle tekrar savaş başlardı.[31]

Cihad, İslâm'ın doğuşundan itibaren İslâm cemaatinin önemli bir tavrıdır ve din adına savaşmak, İslâm cemaati için kıymeti haiz olmuştur. Bunun bir yönüyle izahı, kabile içinde, ekonomik kaynakların geçim sağlayacak seviyede olmayışına dayanır. Gazv (غزو), gazâ (غزاء)'nın kökü, Arap kabilelerinin kendi aralarında gerçekleştirdikleri yağma saldırılarına verilen addır. Gâzi, bir kabile geçim vasıtasını İslâm devleti kurulduktan sonra sürdürmüş olan kimsedir.[32] Gazveye (gazâ) katılım gönüllüydü, fakat pratikte, bedevî özellikle de genç olanlar daveti geri çeviremezler, akrabalarının ve kabiledaşlarının saygısını kazanmak için gazveye katılırlardı. Baskınlar kabile önde gelenlerini zenginleştirmiştir, zira bunlar yağmanın en iyi ve en fazla kısmını alırlardı. Yağma kabile gelirlerinin ana kaynağıydı.[33] Ayrıca kabile halkı, kan davâsı, evlilik, ticaret ve çölde hareket etme konularında korunma elde etme karşılığında, kabile şeyhine ya da kabilede önde gelen birine haraç öderdi.[34] Kabilede şeyh, ilk ve önde gelen yaşlı kişidir. Şeyh ekonomik faaliyetlerin yöneticisi, kabilesinin göçlerinde rehberdir. Mer'a ve su kuyularını eşit bir şekilde dağıtır, kamp kurulucak yeri ve zamanı tayin ederdi. Şeyh, kabile içinde aile ve gündelik hayata dair anlaşmazlık ve ihtilaflı durumlarda hâkim ya da hakem gibi hareket edebilirdi.[35]

---

30 Bkz. Juhany (1983:178).

31 Bkz. Volney (1788 c:1:211); Burckhardt (1930 c:1:133); Wellsted (1836:55-56).

32 Bkz. Hüsnî (1328:83); Mardin (2004:67).

33 Bkz. Cole (1975:95); Salzman (1978); Christie Hess (1985:36); Vassiliev (1998:45).

34 Wallin (1854:122); Burckhardt (1930 c:1:193-194).

35 Vassiliev (1998:50-52). Şeyhin, kabile içindeki konumu hakkında ayrıntılı bilgi için

İslâm Peygamberi ve onun halifeleri dönemi hâricinde, 18. yüzyıla gelinceye değin Yarımada'da tek bir Arap iktidarı, barış ve istikrar bulunmamaktaydı. Arabistan genelde küçük vaha devletleri ya da onların birlikteliği, göçebe kabileler ve konfederasyonlar şeklinde bölünmüş bir siyasî ve toplumsal tablo sergilemekteydi. Bağımsız ekonomik yapıya sahip kabile ve vahaların çöl tarafından izolasyonu adem-i merkezîleşmenin en önemli sebebiydi. Arap Yarımadası'nda bütünleşmeye giden yolda en büyük engeller nüfusun kabilevî ve yerel düzeyde faklılaşmasıdır; farklı Arapça diyalektler, dinî inanç ve ideallerdeki çeşitlilik ve ihtilaflar bu duruma örnek gösterilebilir. Ayrıca vaha soyluları ya da kabile emîrleri, yeni zenginlik kaynağı elde etme arzusuyla topraklarını genişletmeye çalışmışlar ve bu da komşu kabilelerle sürekli rekabet ve çatışmayı beraberinde getirmiştir.[36] 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl başında Orta Arabistan (Necid) doğu ve batıdaki komşularınca istila edilme tecrübesi yaşadı. Buna karşın Necidli kabileler de Hicaz[37] ve Ahsâ kabilelerine karşı başarılı yağmalar gerçekleştirmişlerdir. Hicazlıların Necid'in neredeyse tüm bölgelerine ve kabilelerine saldırdıkları görülmektedir; Kasım'dan başlayarak, Orta Arabistan (Necid) bedevîleri olan Aneze, Mutayir ve Zafir gibi. Sonuçta Orta Arabistan kabile ve vahaları Mekke şerîflerine haraç öder duruma geldiler.[38]

Suûdîlerin yaşadıkları Der'iyye 1446'da kurulmuş, neredeyse yüz yıl içinde onun da içinde bulunduğu Aşağı Necid'in nüfusunda artış gözlenmiştir. Eski şehirler yeni yerleşimciler tarafından canlandırılmış, göçebe kabileler için bölge bir çekim alanı olmuştur. 1600 yılına gelindiğinde Aşağı Necid'in nüfusu daha önce olmadığı kadar artmıştı.[39] Nüfus artışı konusunda en iddi-

---

bkz. Fernea (1969); Lancaster (1982:195-204); Al-Yassini (1985:171); Peterson (1977:297-312).

36 Vassiliev (1998:58); Gellner (2000:37).

37 Hicaz (حجاز) kelimesi, haceze (حجز) kökünden, bölmek, ayırmak, tutmak, zabt etmek, engellemek, sınırlamak anlamına gelmektedir. Yer adı olarak anlamı iki nehir havzası arasındaki set, sınırdır, yani Necid bölgesi ile kıyıdaki Tihame'yi ayırmaktadır. Rutter bu bölge için "hicaz" kelimesini ilk defa kullananların Türkler olduğunu iddia etmektedir. Kutsal şehirler olan Mekke ve Medine'nin yer aldığı bu bölgeyi Türkler Kızıldeniz ve Necid'den ayıran yer, Hicaz eyâleti olarak adlandırmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rutter (1931:97); Meninski (2000:1726)

38 İbn Bişr (1971 c:1:61, 85, 110-122). Ayrıca Abir, 18. yüzyıldaki bu ekonomik sorunların Yarımada'nın tamamında görülebildiğini iddia etmiş, özellikle de Hicaz-Hindistan transit ticaretindeki gerilemeye dikkat çekmiştir. Abir (1965:34).

39 Bkz. Al-Juhany (1983:108-113).

alı tez, Al-Juhany'ye aittir. Ona göre, 16. yüzyıl sonlarından 18. yüzyıl sonlarına kadar Necid'de göçebe ve yerleşik nüfusta önemli bir artış meydana gelmiştir. Artan nüfus geçim kaynakları üzerinde ciddi bir baskı kurmuş, bu ise yerel siyasî iktidarlar/kabile organizasyonlarının daha aktif bir hâle gelmesine sebep olmuştur. Nüfus artışının sebep olduğu ekonomik kaynaklara yönelik mücadele, Necid toplumunda su kuyuları, vahalar ve diğer iktisadî kaynaklar ile kişilerin hayatlarını koruyacak bir politik düzen ihtiyacı doğurmuştur. Dolayısıyla Vehhâbî hareketinin ortaya çıkması ve Suûdî Devleti'nin kuruluşu bu gelişmenin *doğal bir sonucu*dur.[40] Ancak Al-Juhany'nin bahsettiği yüzyıllar arasında Arap Yarımadası'nda veya Necid'de büyük bir nüfus artışı olduğunu kanıtlayacak herhangi bir belge bulunmamaktadır. Al-Juhany'nin nüfusla ilgili iddiasının bir tarafını da artan refah düzeyi tezi oluşturmaktadır. Zira ona göre Necid'de yeni bir refah düzeyine ulaşıldığını, Mekke şerîfleri tarafından bölgeye gösterilen ilgiden anlayabiliriz. Aslında 1578 senesinden itibaren Necid'e ilgi gösteren en önemli dış güç Mekke şerîfleriydi. Ayrıca Doğu Arabistan'da Osmanlı Devleti, Necid'in bağlı olduğu Ahsâ Beylerbeyiliği'ni 1547 yılında, Portekiz tehlikesinin ortaya çıkmasıyla Basra Beylerbeyiliği'ne bağlamış ve Benû Hâlid Kabilesi'ni bu bölgenin her türlü idarî işlerinden sorumlu hâle getirmiştir.[41] Fakat Ahsâ, Suûdların eline geçtikten sonra bu kabile Vehhâbîliği kabul etmek zorunda kalmıştır. Necid'in Osmanlı idarî yapılanmasındaki yeri ise şu şekilde gösterilebilir:[42]

Necid (Necd-i Şarkî):	sancak (17. yüzyıl)	El-Hasâ (Ahsâ Eyâleti)
(El-Hufûf)	sancak (1853)	Şehrizor Eyâleti
	sancak (1855)	Habeş Eyâleti
	sancak (1875)	Basra Eyâleti

Bu bölgenin Osmanlı İmparatorluğu ile malî ilişkileri değerlendirildiğinde, Ahsâ Beylerbeyiliği'nin vergisini tımar sistemiyle değil, doğrudan doğruya eyâlet hazinesi için aracılar vasıtasıyla ödediği görülmektedir. Özbaran bu tür vergi ödeyen eyâletlerin salyâneli eyâletlerden olduğunu belirtir.[43]

---

40 Bkz. Al-Juhany (1983:289), ayrıca bkz. Cook (1989:677); Keddie (1994:471-472); Fattah (1997:22-23).

41 Bkz. Bilge (2003 c:27:59); Hathaway (2008:38-39).

42 Bkz. Sezen (2006:391).

43 Bkz. Özbaran (2004:76).

Ahsâ'daki Cabri iktidarı, Körfez'e doğru Portekiz akınlarıyla karşılaştıklarında yıkılmıştır.[44] Osmanlı İmparatorluğu, rakip Safavî iktidarı ve Hint Okyanusu'nda ticareti tehdit eden Portekizlilere rağmen, Güney Irak ve Doğu Arabistan'da hâkimiyet tesis etti[45] Basra Körfezi boyunca uzanan ticaret yolunun öneminin farkında olan Osmanlı İmparatorluğu, Hürmüz'e yerleşen Portekiz kuvvetlerine karşı, Arapların desteğini almaya çalışmışlardır. 1550 senesinde Basra Beylerbeyi Ali Paşa, Araplardan Katif'i istemiş ve herhangi bir direnişde bulunmadan Arapların Katif'i Osmanlılara teslim ettiği bilinmektedir. Bahreyn'e yakın olan Doğu Arabistan sahilindeki bu şehrin kalesine top ve bir miktar asker yerleştirilmesiyle Osmanlı İmparatorluğu ve Portekiz, Basra Körfezi'nde karşı karşıya gelmişlerdir.[46] Ayrıca aynı yıl Ahsâ vahası alındı ve Hufuf eyâlet merkezi yapıldı.[47] Kolonel Lewis Pelly, Orta Arabistan'a yaptığı seyahati anlatan notlarında Ahsâ'dan bahsederken, buranın bölgenin en zengin ve ticarî bakımdan en güçlü yeri olduğunu söylemektedir.[48] Batı ve Doğu Arabistan'da Osmanlı kontrolü, Mekke şerîflerine Orta Arabistan'da nüfûz alanlarını genişletmek için kuvvetli bir konumda bulunduklarını hissettirmiş olmalıydı; zira kayıtlara geçen ilk saldırı 1578 tarihli ve Mik'al yerleşimine doğru gerçekleşmiştir.[49] Benû Hâlid Kabilesi, ayaklanmalarıya (1578, 1580, 1583, 1590, 1670), Ahsâ'da gerçek anlamda

---

44 Bkz. Awad (1985:123-124).

45 15. ve 16. yüzyıllarda Portekiz en önemli deniz aşırı faaliyetlerde bulunan devletti. Portekiz, Hindistan'a ulaşan ilk Avrupalı devlet olmasının yanı sıra, Hint Okyanusu'nun ticarî noktalarını da ele geçirerek burada hâkim konuma gelmişti. Portekiz'in bu ticarî hâkimiyetine karşı ilk rakip kuvvet Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Hint Okyanusu ve civarındaki iç denizlerde bir Osmanlı-Portekiz rekabetinden bahsetmek mümkündür. Bkz. (1971:51); Hathaway (2008:38-45).

46 Bkz. Özbaran (1971:56-57).

47 Özbaran'a göre, Haremeyn'in önemi dışında Osmanlıların Arap Yarımadası'ndaki varlıklarını, Hint Okyanusu'na yönelik faaliyetleri, ticarî mücadeleleri ve Arabistan'ın içlerine doğru genişleyen vergi kaynakları ile açıklanmalıdır. (1979:29). Ayrıca bkz. Winder (1965:7); Orhonlu (1967:2-4); Mandaville (1970:486-489); Al-Juhany (1983:262); Webster (1987:44); Facey (1992:85) Diğer taraftan belirtmek gerekir ki Ahsâ'daki Hufûf, Şiî Karmatîlerin merkeziydi. Hatta Karmatîler 930 senesinde Mekke'ye saldıracak kadar güçlenmişlerdir. 16. yüzyılda ise Ahsâ ve Bahreyn Portekiz tesiri altında kalmıştır. Bkz. Mandaville (1979:486,488); Awad (1985:124).

48 Seyahatin tamamı hakkındaki bilgi ve gözlemler için bkz. Pelly (1864-1865:293).

49 İbn Bişr (1971 c:1:23); Al-Juhany (1983:169).

Osmanlı idaresinin kurulmasını engellemiştir. Basra Beylerbeyiliği ve Lahsa Beylerbeyiliği Osmanlı İmparatorluğu'nun güneydoğusunda merkeze en uzak bölgelerden ikisiydi. Merkeze uzak olmalarının ve İran ve Portekiz nüfûzunun etkisinin yanı sıra, burada Osmanlı otoritesinin tesisini tehdit eden diğer önemli faktör Arap kabileleriydi. Osmanlıların "Cezayir Arapları" olarak adlandırdıkları bu bedevî Araplar üzerinde kontrol sağlanamamıştır. Bunların büyük kısmı Şiî ve Safevî nüfûzuna açıktı.[50] Diğer taraftan 1680 senesinde Osmanlı İmparatorluğu Ahsâ'da idareyi Benû Hâlid Kabilesi'ne bırakarak geri çekilmişti.[51] Benû Hâlid idaresi 1680'den 1793 yılına kadar devam etmiştir. Bu kabile, göçebe ve yerleşiklerden mürekkepti ve çölde seyehat edenlere ve şehirli halka kolayca güvenlik temin edebiliyordu. Benû Hâlidîler denizci değildiler lakin sağladıkları güvenlik, Kuveyt ve Zubara'da ticarî limanların büyümesine sebep olmuştu.[52]

Mekke şerîflerinin Necid'e düzenledikleri seferler göçebelere olduğu kadar, yerleşiklere de yöneliktir. Şerîfler, Necid'de rehin alma ve kabile şeflerine sorumluluklar yükleyerek bir nevi siyasî kontrol tesis etmeyi denemiş olsalar da, kalıcı merkezî otoritenin kurulamadığı gözlenmektedir. Kabilelerin, özellikle hacıları tacizden kaçınmaları ve haraç vermeleri karşılığında özgürlüklerinin tanınması, Mekke şerîflerinin siyasî nüfûzlarını kısmen tesis etmedeki başarılarını göstermekle birlikte,[53] düzenli ödenmeyen haraçların toplanması için Necid'e seferlerin yenilenmesini gerekli kılmıştı. Ancak belirtilmelidir ki, gıda maddeleri haracın önemli bir öğesiydi ve şerîflerin Necid'e gerçekleştirdikleri seferler için önemli bir meseleydi: Mesela Hicazlı kuvvetlerin 1647 senesinde Uyeyne üzerine yaptığı saldırıda 300 deve buğday ele geçirilmişti. Bu durum ne Hicazlılar ne de Necidliler açısından yeniydi, Peygamber hayattayken de, Mekke'nin ihtiyacı olan gıda maddelerinin Yemâme'den temin edildiği bilinmektedir.[54]

---

50 Özbaran (1971:63-64).

51 Mandaville göre bu geri çekilmenin sebebi, Osmanlı idaresinin burada yaşadığı maddi sıkıntılardır. İhtiyaçlarını temin etmek için köylerde yağma yapmak mecburiyetinde kalan Osmanlı askerleri arasında hoşnutsuzluk meydana gelmiştir. Mandaville (1970:501, 510), ayrıca bkz. Özbaran (1980:27-29); Awad (1985:124-126).

52 Bkz. Abu Hakime (1965:40, 47-48).

53 Bkz. Facey (1992:86).

54 Bkz. Al-Juhany (1983:49); Facey (1992:86).

17. yüzyılla beraber Necid halkı üzerinde yeni bir baskı meydana gelmişti. Şerîflerin Necid üzerine seferleri tekrar başladı ve ciddi bir çevresel sorun olarak kuraklık yaşandı. Göçebe kabileler Doğu Hicaz ve Yukarı Necid'den, Aşağı Necid'e göç etmeye zorlandı.[55] Ayrıca 1620-1676 yılları arasında Orta Arabistan'ı etkileyen çevre problemleri de bunlara eklendi. Bu sebeple de hem yerleşik ahali hem göçebeler Necid'in kuzeyine hareket ettiler. Zafir, Aneze, Devâsır, Mutayir, Benû Hâlid ve Kahtan gibi çeşitli göçebe kabilelerin Necid'e gelişleri 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıla tekabül eder.[56]

İbn Bişr'den öğrendiğimize göre, 18. yüzyılın başına gelindiğinde Hicaz bölgesinin ekonomik vaziyeti kötüleşmiş ve Mekke kıtlık sebebiyle boşalmış, nüfus azalmıştır.[57] Mekke şerîfliği konusunda yaşanan iktidar mücadelesi yüzünden iç huzursuzluğun artışı, Hicazlılar için Arabistan'ın iç bölgelerine baskınlar yapmayı imkânsız hâle getirmiştir. Necid'e karşı Hicazlıların düzenlediği son büyük sefer 1720'lerde gerçekleştirilmiştir.[58] Diğer yandan 16. yüzyılda Osmanlı idaresinin kurulmasıyla otorite kaybı yaşayan Benû Hâlid, yukarıda da belirtildiği gibi 17. yüzyılda tekrar güçlenmiştir. Doğu Arabistan'ın hâkimi Benû Hâlid Kabilesi şeyhi Barrak, el-Hasâ ve Necid arasında dolaşan bedevîlere karşı bir yağma harekâtı başlatmış ve Doğu Arabistan'da iktidarını kabul ettirmesinin ardından Necid'e saldırmış ve ölümünden sonra varisleri bu genişlemeyi devam ettirmeye çalışmıştır. el-Harc, Sudâyir, Sâdık ve el-Arid kabileleri, Ahsâ'dan gelen bu baskınlara en çok muhatap olan kabilelerdi. Benû Hâlid ve Ahsâ'daki onlara bağlı kabileler Necid'deki nüfûz mücadelesinin güçlü katılımcıları oldular ve yağmadan pay almak için yarıştılar. 1722/1723 senesinde Benû Hâlid şeyhi Sâdun İbn Arayar ölünce kabile içinde bir iktidar mücadelesi başlamış ve bu durum Benû Hâlid Kabilesi'ni zayıflatmıştır.[59]

Necid'de hâkim güç rolünü oynayacak büyük konfederasyon/lar yoktu ve bu sebeple bazı vaha ve bedevî kabileleri bağımsızlıklarını korumayı başar-

---

55 Bkz. Facey (1992:86-87).

56 Bkz. Abu Hakime (1965:45-90); Al-Juhany (1983:152-155, 225-227).

57 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:223).

58 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:138).

59 Bkz. Mandaville (1870:488); Al-Freih (1990:60); Vassiliev (1998:61) Ahsâ bölgesinde bulunan kabileler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mackie (1924:197-198).

mışlardı. Diğerlerinden daha az göze çarpan Uyeyne, el-Der'iyye ve Riyad[60] gibi vaha kentleri Necid'deki bu hegemonya mücadelesinde önemli bir rol oynamaya mahkûm edildiler. Onların diğerlerine göre üstünlüğü, önemli ticaret yollarının kesiştiği Necid'in merkezinde, el-Arid'deki konumlarından kaynaklanmaktaydı. Coğrafi konumları, onları birleşik bir Necid Devleti'nin merkezi olarak görmemiz için yeterli değildir. Zira onların Kasım, el-Harc ve Cebel-i Şammar'da rakipleri vardı. 1710'larda Suûd Kabilesi'nin emîri Muhammed ibn Mukrin olmuştu. İleride Orta Arabistan'ı birleştirip tek bir devlet çatısı altına sokacak olan bu kabilenin soyunun Benû Hanife'ye ya da Orta ve Kuzey Arabistan'ın en nüfûzlu kabilesi Aneze'ye dayandığını ileri süren iki iddia vardır.[61]

Vehhâbîlik öncesinde Arap Yarımadası'nda dinî hayat çeşitlilik göstermektedir. Hanbelîlik özellikle Necid vahalarında en yaygın olan İslâmî doktrindi. Ancak Kaynaklar Hanbelîliğin Orta Arabistan'a ilk defa ne zaman ve kim vasıtasıyla geldiği ve burada daha sonraki yayılışı hakkında bilgi vermemektedir. El-Freih'e göre, 14. yüzyılda sık rastlanmasa da Hanbelîlik Necid'de mevcuttu ve Necid'e de Hanbelîliği Suriye ulemâsından olan hacılar getirmiş olabilirdi. El-Freih, Necid'in Malikî ulemâsının faaliyetlerine de sahne olduğunu belirtmektedir. 16. yüzyılda ise Hanbelîlik hem bir mezhep hem de başlıca eğitim konusu yani fıkıh okulu olarak Necid'de yaygın hâle gelmiştir.[62] Vassiliev'e göre, Orta Arabistan'da toplumsal durum, İslâm öncesi dönemde Hicaz'da görülen koşullardan farklılık arz etmemekteydi. Ayrıca Orta ve Doğu Arabistan, Orta Doğu'nun Müslüman imparatorluklarının üvey oğlu gibiydi ve bunlar kendi bağımsızlıklarını ve özgünlüklerini korumayı başarmışlardır.[63] Çeşitli heretik hareketlerin Orta ve Doğu Arabistan'da müsait bir gelişme ortamı bulması şaşırtıcı değildir. Örneğin Hâricîler ve onların bir kolu olan İbâdîler gibi. 9. yüzyılın sonlarında ve 10. yüzyılda Karmatî Devleti, kendine has yapısıyla, Ahsâ'da uzun bir süre varolmayı başarmıştır.[64]

---

60 Riyad Vehhâbî-Suûdîlerin hâkimiyetine girinceye kadar (1773) Necid bölgesinin merkezi olma görevini üstlenmiştir. Riyad'ın doğusu çöl sebebiyle yerleşim için uygun olmadığından yerleşim yoktu. (Philby 1920:161-162).

61 Bkz. Vassiliev (1998:61), ayrıca bkz. Guarmani (1938:XXIV-XXXIV).

62 Bkz. El-Freih (1990:316, 323).

63 Bkz. Vassiliev (1998:70).

64 Bkz. Al-Uthaymin (2009:2).

Yarımada'nın diğer bölgelerine bakıldığında, Umman'da nüfusun çoğunluğu İbâdîliği benimsemişken, Yemenliler ise Zeydî idi. Yarımada'nın doğu ve kuzeydoğusunda, İran ve Irak'ın güney kesimine bitişik yaşayan yerlerindeki Arapların çoğu Şiî idi. Yemen ve Necran'ın bazı kesimlerinde Yahudilere rastlanmaktaydı. Diğer taraftan Niebuhr, Ahsâ (el-Hasâ)'da Sâbiîlerle karşılaştığını belirtir.[65]

Bütün farklı yönleriyle İslâm, azizler kültü ve hâlâ Yarımada'da yaşayan putperestlik ile bir aradaydı. Bu dönemi İbn Gannâm şöyle anlatır: "Vehhâbîlik doğduğunda birçok insan şeytanı takip ediyordu ... Azizlere ve velîlere tapıyorlardı ve tek Allah'a imanı terk etmişlerdi. Onlar Cahiliyye dönemi insanlarını da aşmışlardır..."[66] Vadi-i Hanife'deki Zeyd ibn Hattab'ın mezarının kutsallaştırılıp, adaklar adanır bir mekân haline getirilmesi, ayrıca el-Cubail ve Der'iyye'de Peygamber'in sahabelerinden bazılarına ait olduğu fikriyle bazı mezarların ibadet için kullanılması bu duruma örnek gösterilebilir.[67]

Arabistan'a seyahatler gerçekleştirmiş birçok Avrupalı, 18. yüzyıla dair gözlemlerinde, bedevî hayat tarzında İslâm'ın oldukça az izlenebildiğini belirtmiştir. Örneğin Volney, Türk sınırına yakın yerlerde yaşayan bedevîlerin siyasî sebeplerle Müslümanmış gibi davrandıklarını, dinî uygulamaları ihmal ettiklerini, bu sebeple de dindarlıklarının zayıf olduğunu;[68] Burckhardt ise, çoğu bedevînin Vehhâbîlikten önce İslâm'a yabancı olduğunu belirtir.[69] Diğer taraftan Vehhâbî kaynakları Necid'de yaşayan göçebe ve yerleşik nüfusun dinî anlayış ve uygulamalarını sert bir biçimde resmetmektedir. Özellikle göçebelerin pastoral yaşam biçimine uygun olarak sahip oldukları inancın pagan birçok öğeyi içinde barındırdığı bilinmektedir. Örneğin Musil, 1909 senesinde Kuzey Arabistan'a yaptığı seyahatte, hâlâ burada yaşayan bir tek Ruvayli aşireti mensubunu bile namaz kılarken görmediğini söylemektedir.[70]

---

65 Bkz. Niebuhr (1792 c:2:184-194), ayrıca bkz. Miles (1910:405-410); Peterson (1991:1438-1439).

66 Bkz. İbn Gannâm (1961:5-12), ayrıca İbn Bişr, Necid ve çevresinde politeismin yaygınlığına vurgu yaparken, Arapların doğaüstü güçlere inanmasını, ağaç ve kayalara tapınmasını eleştirmektedir. Bişr (1971 c:1:16).

67 Bkz. İbn Abdilvehhâb (1974:118), Vehhâbîlik öncesi Necid'de dinî hayatla ilgili bkz. İbn Gannâm (1961:7-9).

68 Bkz. Volney (1788 c:1:212).

69 Bkz. Burckhardt (1831 c:1:99-102), ayrıca bkz. Wallin (1850:293-343).

70 Bkz. Musil (1930:300-301).

İbn Cüneydil, Kuzey Arabistan'daki Meyku kasabasıyla ilgili gözlemlerinde benzer bir yorum yapmaktadır.[71] İbn Gannâm ve İbn Bişr gibi önde gelen Vehhâbî tarihçileri de özellikle Necid'de yerleşik bir hayat biçimine sahip insanlar arasında dinî uygulamaların bozulduğundan bahsetmektedirler.[72]

Muhammed b. Abdilvehhâb, Necid'de oldukça canlı halde olan bir ulemâ şeceresinin parçasıydı. Necid'deki başlıca dinî eğitim merkezleri el-Vaşim'de Uşaykir, el-Arid'de (Vadi-i Hanife) Uyeyne ve Mukrin'dir.[73] Muhammed b. Abdilvehhâb ise bu önemli eğitim merkezlerinden Uşaykir ve Uyeyne'nin ürünüdür. Büyükbabası Süleyman ibn Ali ibn Müşerref ise Uşaykir'de eğitim aldıktan sonra Uyeyne'de eğitimine ve hayatına devam etmişti.[74] Necidli Hanbelîler Suriye ve Mısır'da mezheplerinin önde gelen hocalarından dersler de alırlardı. Necid'de ise, en önemli dinî eğitim şebekesinin lideri Ahmed ibn Müşerref (ö. 1603) olmuştur. Onu takiben hoca-öğrenci ilişkisini Muhammed b. Abdilvehhâb ve onun dönemine kadar takip edebilmekteyiz.

18. yüzyıla gelindiğinde Arabistan, sosyo-ekomik, politik, dinî yapısı bakımından Osmanlı sınırları içinde en fazla farklılık sergileyen bölgelerden biri olarak dikkati çekmektedir. Zira Yarımada'nın doğusu ile Hicaz ya da güneyi (Yemen) ile Necid arasındaki dinî, siyasî farklılık en belirgin özelikler olarak görülebilir. Vehhâbî hareketinin ortaya çıkması Al-Juhany'e göre, Necid'deki yerleşik nüfusun dinî, toplumsal ve siyasî büyümesinin doğal bir sonucuydu. Yani Vehhâbî doktrini ya da tezi 18. yüzyıla değin Necidli yerleşik toplumun büyümesiyle ortaya çıkan yeni problemlere ve geleceğe yönelik isteklere bir cevap vermek için ortaya çıkmıştır.[75] Bunun yanı sıra Fattah, 18. yüzyılda Güney Irak'ta ve Orta Arabistan'da ticaretin genişlemesinin Vehhâbîler gibi merkezîleştirici bir siyasî ve dinî hareketin bir devlet inşası aracı olarak ortaya çıkmasına imkân sağlayan koşullar yarattığını ileri sürmektedir.[76]

---

71 Bkz. Cüneydil (1981:177).

72 Bkz. Gannâm (1961:7-8); İbn Bişr (1971 c:1:14).

73 Vehhâbîliğin doğuşundan önce Necidli âlimlerin Hanbelî oldukları bilinmektedir. Ahmed ibn Atva (ö. 1541) yerel kaynaklarda ismi geçen ilk âlimdir. İbn Atva eğitimine Şam'da devam etmiş ve burada Hanbelî âlimlerden Şihabeddin Ahmed ibn Abdullah Askerî'den fıkıh dersleri almıştır. Bkz. al-Uthaymin (2009:20-21).

74 Bkz. Al-Juhany (1983:248, 255).

75 Bkz. Al-Juhany (1983:300-301).

76 Bkz. Fattah (1997:47), ayrıca bkz. (1998:52-55).

Ahmed ibn Müşerref (ö. 1603)'ten itibaren Necid'de Ulemâ silsilesi (Hoca öğrenci ilişkileri):

Ahmed el-Askarî (ö. 1506-07)

Musa el-Haccavî (ö. 1560-61) — **Ahmed ibn Atvan (ö. 1541)**

Ahmed ibn Muhammed İbn Müşerref (ö. 1603-04)

Muhammed ibn İsmail (ö. 1649)

Ahmed ibn Bassam (ö. 1630-31)

Abdullah ibn Dahlan (ö. 1687-88)

Ahmed ibn Muhammed el-Kusayir (ö. 1702-03)

Abdurrahman ibn İsmail (ö. 1753-54)

Ahmed el-Bicadi (ö. 1667-68)

Muhammed el-Beşiri (17. yy.)

Abdurrahman ibn Dahlan (ö. 1687-88)

Muhammed ibn Rabiya (ö. 1745)

Abdurrahman ibn Bulayhid (ö. 1687-88)

Osman ibn Ka'id (ö. 1686-87)

Ahmed el-Kusayyir (ö. 1702-1703)

Muhammed ibn Nâşir ibn Müşerref (ö. 1718-19)

Ahmed el-Mankûr (ö. 1713)

Süleyman ibn Ali Müşerref (ö. 1668-69)
Muhammed ibn İsmail (ö. 1697-98)
Ahmed el-Kusayyir (ö. 1702-1703)
Abdilvehhâb ibn Süleyman (ö. 1740)
Mani el-Avsaci (ö. 1721-22)
İbrahim ibn Süleyman (ö. 1728-29)

Süleyman ibn Abdilvehhâb (ö. 1793-94)
Abdurrahman ibn İbrahim (ö. 1791-92)
Muhammed ibn Abdilvehhâb (ö. 1791-92)

Abdullah ibn Udayb (ö. 1748)
Muhammed el Kusayyir (ö. 1726-27)
Hasan Ebu Hüseyin (ö. 1711)
Muhammed ibn Rabiya (ö. 1745)
Muhammed ibn Şabana (ö. ?)
Fevzan ibn Nasrallah (ö. 1736-37)
Ahmed ibn Şabana (ö. ?)
Abdülkâdir el-Udayli (ö. ?)
Muhammed el-Suvaykit (ö. ?)
Ahmed el-Hüseyni (1726-27)

B. İkbal: Suûd Ailesinin Yükselişi

Necid'deki emirlikler, küçük yerleşim birimlerinde görece özgür bir idarî teşekküle sahiptiler. Mekke şerîfleri ve Hasâ'nın idarecisi Benû Hâlid Kabilesi', Necid üzerinde kendi kontrollerini kurmaya çalışmışlardı. H. Fattah bu rekabetin sebebini, gerek Mekke şerîfleri gerekse de Benû Hâlid Kabilesi'nin ihtiyaç duydukları tarımsal ürünün miktarını Necid vahalarına sahip olarak artırmak istemeleriyle izah etmektedir.[77] Fakat ne Hicazlı şerîfler ne de Benû Hâlid şefleri Necid'i kendi nüfûz alanlarına alabildiler. 18. yüzyılda Necid sulama için yeterli suyun olduğu dağlık alanlardaki küçük kasaba ve köylerde nispeten yerleşik bir nüfusa sahipti. Hacıların ve tüccarların seyahati bu coğrafyada ticareti canlı tutmuştur. Bu bölge, siyasî olarak güçlü yerel aileler arasında bölünmüştür. Bu aileler gerçekte daha büyük ya da daha kü-

77 Bkz. Fattah (1997:47), ayrıca bkz. Al-Freih (1990:53-60); Al-Rasheed (2003:15).

çük emirliklerin hükümranlarıdır.[78] Bunlardan biri de Suûd ailesidir. Bu aile gerçekte 15. yüzyılın ortasında Ahsâ'dan gelmiş ve cebel Tuveyk'de verimli bir vadi olan Vadi-i Hanife'de yerleşmiştir. Suûd ailesi burada Der'iyye kasabasının merkez olduğu küçük bir emîrliği yönetmiştir. Yerleşik durumdaki kentliler ve köylülerin yanı sıra, Necid nüfus bakımından göçebe kabilelere de sahipti.[79]

18. yüzyılın ilk yarısında Necid, tarımsal üretimde ve hayvancılıkta yetersiz kalışı sebebiyle artık çekici bir bölge değildir. Kendi nüfusu Ahsâ kıyılarına yönelmiştir. Necidli tüccarlar ise, Basra'dan Hindistan'a uzanan mesafelerde ticaret yapıyorlardı.[80] Bu esnada Necid'de küçük bir yerleşim yeri olan Der'iyye'de nüfus, çiftçi, tüccar, zanaatkâr, ulemâ ve kölelerden meydana gelmişti.[81] Diğer taraftan Abu Hâkima, Der'iyye'nin yerleşim yeri olarak yetmiş haneden daha fazla olmadığını belirtir.[82] 1727 senesinde Suûd ailesinden Muhammed b. Suûd idareci olmuştur. Suûd ailesinin kökeninin, Kuzey Arabistan'ın deve yetiştiriciliğiyle önplana çıkmış Aneze Kabilesi ile ilişkilendirildiği görülmektedir.[83] Suûd ailesinin Aneze Kabilesi ile bağlantıları muğlak kalsa da –zira bunu kesin olarak ispatlayacak tarihî delil mevcut değildir– Suûdîlerin Arabistan'da daha sonraki yayılmalarında oy-

---

78 Bkz. Holt (1966:149).

79 Bkz. Holt (1966:149); Al-Juhany (1983:49).

80 Bkz. Al-Rasheed (2003:15).

81 Bkz. Facey (1997).

82 Bkz. Abu Hakima (1967:30).

83 Lorimer (1908:1053) Aneze Kabilesi'nin asıl merkezi Yemâme'dir. Otlak bulmak için Fırat kıyılarına göç etmişlerdir. Kûfe, Musul, Hayber yerleştikleri bölgelerdir (9.-12. yy). Kabilenin 12. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki tarihi bilinmemektedir. Bugün hâlâ varlığını sürdüren kolları Ruvale, Amârât, Fed'an ve Sebca'dır. Bu aşiretler Haleb'ten Suriye çöllerine, Ürdün'den Cebel-i Şammar'a Doğu Irak'tan Fırat'a kadar uzanan sahaya yayılmışlardır. Göçebe olan kabile deve ve koyun yetiştiriciliğiyle uğraşmıştır. Anezeliler 17. yüzyılda Şammarlıları Fırat'a kadar sürmüşlerdir. Aneze istilasına karşı bölgeye yerleştirilen Türk aşiretleri başarılı olamamış ve 1691'de Anadolu'ya dönmüşlerdir. Suriye çöllerinde yaşayan Şammarlıları oradan uzaklaştırarak bölgenin tek hâkimi olan Aneze Kabilesi, 18. yüzyılda Vehhâbîlerle işbirliği yaptı. Diğer taraftan bazı Aneze kolları da Vehhâbîlere vergi vermek istemediği için onlara karşı savaşma yoluna gitti. 19. yüzyıl başlarında Vehhâbîlere karşı Benû Said aşiretiyle birleştiler ve 1815 senesinde Suriye çölünün büyük kısmını ele geçirerek Haleb'e saldırıda bulundular. Bkz. Reckendorf (c:1:433-434); Özaydın (1991 c:3:195-196); al-Uthaymin (2009:51-53).

nadıkları rol, mezkûr kabile üzerine dikkatleri yoğunlaştırmıştır. Suûd ailesi Der'iyye'de yerleşik bir hayat biçimine sahipti. Suûdî emîrler vahada otururlardı; ekili arazilere ve su kuyularına sahiptiler. Ayrıca Suûdlar, Necidli arazi sahibi bir aile olmanın yanı sıra tüccar olarak da değerlendirilmektedir. Zira Muhammed ibn Suûd (ö. 1765) arazi sahibi, murabahacı, uzak mesafeler arasında yapılan seyahatler için tüccarı finanse ederdi.[84] Arabuluculuk, diğer vaha emîrlerince ve kabile konfederasyonlarınca yapılan saldırılara karşı kendi vahasını savunabilmesi, siyasî becerilerini tamamlamaktaydı.

Der'iyye'deki Suûdî liderliği bahsi geçen yüzyılda Arabistan'da, birçok yerleşim yerindeki geleneksel sosyolojik ve idarî forma uygundu.[85] 1740'lara gelindiğinde Der'iyye emîri kendi yerleşiminde sınırlı bir otoriteye sahip, haraç toplama erki dışında vahada yürütme yetkisi sınırlı bir iktidar sergilemekteydi.[86] Suûd Kabilesi'nin "zayıf"lığını iki temele dayandırarak izah edebiliriz: Birincisi, bir aşiret konfederasyonuyla güçlü bir bağın destekleyeceği tanımlanabilir bir kabile menşeinden yoksun olması. Örneğin çağdaşları Hasa'da hâkimiyet süren Benû Hâlid Kabilesi bu bakımdan sarihtir. İkincisi, Suûdî liderliği herhangi bir dikkat çekici zenginliğe sahip değildir. Suûd, yerleşik yaşam sürdüren halktan veya ticaretle meşgul olanlardan haraç toplayabilir ama bu diğer kabilelere göre bir karakteristik değildir. Ticarî çıkarları ve askerî kuvvetleri diğer yerleşim yerleri üzerinde otoritelerini genişletmek veya kervan yollarının oluşturduğu büyük ticarî ağda kontrolü sağlamak için yeterince gelişmiş değildi.[87] Bu sebeple Suûdîlerin otoritesi Der'iyye ile sınırlı kalmıştır. Suûdîlerin Vehhâbî hareketine dâhil olarak bu sınırlı otorite alanının dışına çıktıklarını iddia etmek mümkündür.

16. yüzyılda Murada Kabilesi içinde meydana gelen rekabet, kabile içinde bölünmeye ve Durma ve el-Kibaş aşiretlerinin göç etmesine sebep olmuştu. Kabile içindeki bu bölünme 17. yüzyıl ortalarında da devam etmekteydi. Kabile liderliği için iki rakip grup ortaya çıkmıştı: El-Mukrin ve el-Vatban (el-Rabi'a). Bu durum Necid'de iki merkezi önplana çıkarmıştır: Der'iyye ve Gasibe. 18. yüzyıl başlarına kadar Der'iyye'nin yöneticileri el-Vatban grubundan çıkmıştır. 1720'de ise, el-Mukrin'den Suûd ibn Muhammed (ö. 1726) kabile şefi oldu. Daha sonra ise oğlu Muhammed bin el-Mukrin şef

---

84 Fattah (1997:47).
85 Al-Rasheed (2003:16).
86 Al-Juhany (1983:179).
87 Al-Rasheed (2003:16).

olmuş ve el-Vatban'ı kentten çıkarmıştır. Rüesa arasındaki rekabete rağmen, Der'iyye güçlenmeye devam edecekti. Necid'de Der'iyye ve Durma ziraî ürünleri ve düşük fiyatlarıyla dikkat çekmekteydiler.[88]

Vehhâbîliği kabul edip yaymaya çalışan Suûd Kabilesi böyle bir sosyo-ekonomik yapının içinde bulunmaktaydı. Suûd ailesinin menşei hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte genel olarak Adnânîlerden Aneze'ye mensup bir kol oldukları kabul edilmektedir.[89] Buna göre ailenin kökleri Aneze Kabilesi'nin Mesâlîh koluna uzanmaktadır. Ancak Suûd ailesinin resmen benimsediği ve ilan ettiği görüşe bakılırsa soyları Aneze ile kesişmekle beraber, Benû Hanife Kabilesi'ne mensupturlar.[90] Halen kullandıkları Âlü Suûd ismi, Suûd bin Muhammed bin Mukrin b. Merhan'a kadar uzanmaktadır. Bugünkü Suûdî Arabistan'ın doğusunda Katif yakınlarında Duru' bölgesinde yaşayan ve Benû Hanife kabilelerinden olan Bekr bin Vâil ailesinden Mâni' bin Rebî'a el-Müreydî soyundandır.[91] Suûdîlerin ataları olarak kabul ettikleri Mâni' bin Rebî'a el-Müreydî döneminde hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte, Mâni' el-Müreydî'nin bugünkü Riyad[92] yakınlarında Hacrü'l-Yemâme (Ârız) bölgesinde İbn Dir' isimli nüfûz sahibi bir akrabası bulunmaktaydı. İbn Dir', Mâni' el-Müreydî'yi aile fertleriyle birlikte Katif taraflarından kendi bölgesine davet etmiştir. Bunun 15. yüzyıl ortalarında gerçekleştiği kabul edilmektedir.[93] İbn Dir', bölgeye yerleşmeyi kabul eden aileye bugünkü Riyad yakınlarında bulunan Müleyyebid ve Asîbe mevkilerini vermiştir. Buralara yerleşen aile, yerleştikleri bu yere (Duru') veya yeri kendilerine tahsis eden İbn Dir'e nisbetle bölgeyi Dir'iyye ismiyle anmaya başlamıştır.[94] Çölde suyu bol ve tarıma uygun, oldukça müstahkem bir yer olan Der'iyye, diğer kabilelere göre yerleşik hayata daha fazla alışık olan yeni

---

88 Rentz (1965:320-322); Al-Juhany (1983:188-190).

89 Kurşun (2009 c.37:584).

90 Benû Hanife Arabistan'ın Yemâme bölgesinin hâkimidirler. Yemâme'nin doğusundaki Benû Hâlid hâkimiyeti ise Suûdîlerin Vehhâbîliği kabul etmelerinden sonraki nüfûz artışına bağlı olarak önemlerini kaybetmişlerdir. De Goeje (1978b c:1:486).

91 Kurşun (2009 c:37:584).

92 Riyad şehrinin ilk adı Mukrin'dir. Mukrin 16. yüzyıla kadar önemli bir şehirdi. 17. yüzyılda Mukrin'in etrafındaki tarım ve yerleşim alanları kaynaklarda Riyad olarak geçmeye başlamıştır. Bkz. Facey (1992:88-89); Philby (1920:162-163).

93 Kurşun (2009 c:37:584-585).

94 Bkz. Schleifer (1945 c:3:542); Kurşun (2009 c:37:585).

sakinleri tarafından imar edilerek bir şehir haline getirilmiştir. Çöl geleneklerinin ve bedevî kültürünün hâkim olduğu Der'iyye'yi Müreydî ailesinden gelen emîrler idare etmeye başladı. Aile içinde emîrliği ele geçirme mücadelesi neticesinde 18. yüzyıl başlarında, Rebî' İbn Mâni'in'e oğlu Musa isyan etmiş ve idareyi ele geçirmiştir.[95] İbn Dir''in kendilerine tahsis ettiği bölgelerin etrafında Benû Hanife'ye mensup Âlü Yezîd Kabilesi de hüküm sürmekteydi ve aralarında süregelen kabile anlaşmazlıkları yaşanmaktaydı. Musa bin Rebî' emir olduktan sonra Âlü Yezîd ile mücadele ederek kendi kabilesinin nüfûzunu genişletmeyi başardı. Rebî' öldükten sonra yerine oğulları İbrahim ve Merhan geçmiştir. Merhan bin Musa'nın Rebî'a ve Mukrin adında iki oğlu vardı, daha sonra kabile bunlardan gelen iki kola ayrıldı. Rebî'a'nın koluna Âlü Vatbân, Mukrin'in koluna da Âlü Mukrin denildi. Suûdî Arabistan'ı kuranlar ise Âlü Mukrin kolundan gelen ailedir.[96]

Der'iyye bölgesi Âlü Vatbân kolundan gelen emîrlerin kontrolünde iken bölgenin idaresi ilk defa kabilenin diğer koluna yani Âlü Mukrinlere 1720 senesinde Suûd bin Muhammed bin Mukrin zamanında geçti ve onun ölümüne kadar (1725) devam etti. Bundan sonra emîrlik tekrar Âlü Vatbân kolundan gelen Zeyd bin Merhan tarafından ele geçirildi ve onun emîrliği iki yıl sürdü. Suûd bin Muhammed bin Mukrin'in ölümünden sonra Zeyd b. Merhan'ın eline geçtiyse de Suûd bin Muhammed'in oğlu Muhammed emîrliği tekrar aldı (1727) ve bundan sonra Der'iyye'nin idaresi onun soyundan gelen emîrlerle devam etti.[97]

Muhammed b. Abdilvehhâb, Necid'in bir kısmını elinde tutan Emîr Muhammed bin Suûd bin Muhammed bin Mukrin'in kayınpederi olunca (1744) yeni mezhebin savunucuları da bulunmuş oldu. Kuzey Arapları'nın Aneze boyundan Veledü Ali Kabilesi'nin Mukrin aşiretine bağlı olan Emîr Muhammed, 1766'ya kadar 39 yıl kabileyi ve Necid'i yönetti.[98]

Haremeyn'in Müslümanlar için önemli konumundan dolayı, idarecilerine de belirli bir dinî prestij sağlaması doğaldır. Emevîlerden itibaren, Batı Arabistan bağımsız siyasî bir teşekkül arz etmemiş, Haremeyn, Hicaz'ın dışından gelen idarecilerin kontrolünde olmuştur.[99] Diğer taraftan Hicaz'daki

---

95 Bkz. Kurşun (2009 c:37:585).

96 Bkz. Kurşun (2009:585), ayrıca bkz. Arendonk (1997 c:9:903).

97 Bkz. Kurşun (2009 c:37:585).

98 Bkz. Öztuna (1994 c:5:92).

99 Bkz. Voll (1991:97).

yerel otorite sahipleri/kabile şeyhlerinin etkisi, dışarıdan gelen idarecilerin bu bölgede tam hâkimiyet kurmalarına da müsaade etmemiştir. 18. yüzyıla gelindiğinde Mekke'nin merkezle bağlantıları oldukça gevşek bir dış idareye sahip olduğu anlaşılmaktadır. 10. yüzyıl başlarında Peygamber'in soyundan geldiğini iddia eden, şerîfler,[100] Mekke'nin idarecisi mevkiine gelmiş ve şehrin en önemli politik figürü olmuşlardır.[101]

Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyılın başlarından itibaren her ne kadar tedricî bir şekilde merkezî gücünü tüm Arap Yarımadası'nda hissettirdiyse de geniş çöllerde dolaşan bedevîlerle yine çöldeki vahalarda yaşayan yerleşik grupların geleneksel idarelerine zorunlu olmadıkça müdahalede bulunmamıştı. Sünnî İslâm Dünyası'nın önde gelen devleti olduğundan Mekke şerîfleriyle birlikte tüm Arapların desteğini kazanmışlardı. Aslında Hicaz ve ona bağlı olan merkezî Arabistan daha önceki siyasî yapılarıyla Osmanlı topraklarının bir parçası haline geldiği için eski idarecileri olan Mekke şerîflerinin yönetimine bırakılmıştı. Mekke şerîflerinin asıl görevi Mekke'yi ve bedevî kabileleri idare etmekti. Ancak Osmanlı Devleti Cidde, Bağdad, Şam gibi şehirlere merkezden atadığı beylerbeyi ve vâlilerle bu geleneksel idareyi uzaktan sürdürmeyi denemiştir. 1517 senesinde Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Hicaz'ın kontrolünü ele geçirdikten sonra tıpkı selefleri Memlûklar gibi şerîflerin otoritelerini sürdürmelerine müsaade etmişlerdi. Hicaz Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra vakıf ve devlet hazinesinden Mekke şerîflerine yapılan ödemeler, sultan hassı olarak senelik bin altın, Cidde gümrüğünün yarısı (iki yüz kese), Yemen gümrüğünden günlük beş Mısır altını ve surre tahsisatı olarak sıralanabilir.[102] Bu tarihten itibaren Hicaz'a gönderilen Osmanlı memurları, birçok idarî görevi ellerinde bulundurdular. Bunlardan en önemlileri, Cidde sancağıyla ilgili memuriyetler veya askerî görevlerdir. Diğer taraftan Mekke ve Medine'deki camilerin şeyhleri, bu şehirlerde veya Hicaz bölgesindeki Osmanlı garnizonlarında kadılık gibi görevleri yerine ge-

---

100 Seyyid-şerîf unvanları, Peygamber ailesi mensupları, dar anlamda ise, Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerin anılma şeklidir. Bkz. Arendok (1970 c:11:436-437); Kılıç (2005:22-23).

101 18. yüzyılda, iktidarı ele geçirmek için mücadele eden üç şerîf ailesi bulunmaktaydı: Abdullah, Zeyd ve Bereket kabileleri. Şerîf kabileleri bir dinî prestije sahip olmanın yanında siyasî bir çıkar grubunun da temsilcileriydi. Ulemânın hamiliğini yapmalarına rağmen, ilmî faaliyetlerin içinde yer almamışlardır Bkz. Voll (1991:98).

102 Bkz. Shaw (1962b:252); Güler (2002:49).

tirmekteydiler.[103] Hicaz'da Osmanlı memurlarının ellerinde bulunan görevlerden biri de Mekke ve Medine kadılıklarıdır. Her iki şehir de dörder kadıya sahipti ve bunların her biri bir Sünnî mezhebe mensuptu. Kadılar Türk kökenli ve doğrudan İstanbul tarafından tayin edilirlerdi. Ayrıca Mekke ve Medine kadılıkları, İstanbul'da kadılık yapmak için önem arz etmektedir. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, Sultan IV. Mehmed, "Mekke ve Medîne mollası olmayınca İslâmbol mollâsı olmaya deyü" kânun yapmıştır.[104] Ancak Hicazlılar aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek veya hukukî meselelerde danışmak için müftüye de müracaat etmekteydiler. Mekke ve Medine kadılarını Osmanlı sultanları tayin ederken, müftüleri ise, Mekke şerîfi önde gelen Hicazlı aileler içinden belirlerdi.[105] Mekke kadısı, Cidde Taif, Râbik ve Kunfuza'daki mahkemelere, Medine kadısı da Yenbu', Dibba ve Haybere kendi vekillerini gönderirdi. Bu vekilleri Mekke ve Medine ulemâsı belirlerdi.[106]

Medine'nin konumu Mekke'den farklılık arz etmekteydi. Medine'de siyasî alanda büyük bir hanedan ya da aile yer almadığı için Mekke şerîfleri gibi iddialı siyasî ve dinî liderleri yoktu. Burada şeyhü'l-harem en önemli idarî amirdi ve genellikle eski kızlar ağaları veya eski vezirler arasından görevlendirilirdi.[107] Diğer yandan gezici âlimler Medine'de ikâmet edebilir ve idareci zümreye katılabilirlerdi. Medine'deki kozmopolit ulemâ grubu, güncel meseleleri takip etmekte ve dışarıdan gelenler, yerel iktidar/kabile yapısına kolayca dahil olabilmekteydi.[108]

18. yüzyılda Hicaz'daki Osmanlı askerî kuvveti ise oldukça sınırlıydı. Osmanlı İmparatorluğu Cidde'de sahip olduğu birlik, altı bölükten meydana gelmekteydi. Bu ise yaklaşık olarak altı yüz askere karşılık gelmektedir. Cidde'de bulunan askeri birlik Hicaz'da Osmanlı otoritesinin devamlılığını ve hac zamanı yolların güvenliğini tesis etme gibi bir işleve sahipti.[109] 18.

---

103 Bkz. Alorabi (1988:36-37).

104 Evliya Çelebi IV. Mehmed'in bu kânunu getirmesinin sebebini, buraların İstanbul'a uzak olmasından dolayı Mekke ve Medine kadılıklarının itibar görmemesine bağlamaktadır. Bkz. Evliya Çelebi (2005 c:9:310).

105 1539 senesinde Kanunî Sultan Süleyman Mekke'ye bir müftü tayin etmiş, ancak Mekke şerîfi Ebu Numay (ö. 1584) buna karşı çıkarak kendisi bir müftü atanuştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alorabi (1988:38).

106 Hicaz'de hukukî yapının işleyişiyle ilgili olarak bkz. Alorabi (1988:39).

107 Bkz. Shaw (1962b:252); Güler (2002:49).

108 Voll (1991:98).

109 Bkz. Al-Amr (1978:97); el-Siba'i (1984 c:2:458); Alorabi (1988:39).

yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisiyle ilişkileri ikincisinin lehine değişmiştir. Bunun Arap Yarımadası'ndaki tesirleri bedevî Araplar arasındaki mücadelelerin artması yönünde olmuştur. Çölün genelinde birbiriyle mücadele eden zayıf emîrlikler nüfûz sahibi olmaya başladı.[110] Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tebliği, Osmanlı idaresine karşı herhangi bir siyasî muhalefet oluşturma iddiası taşımaz. Ancak Vehhâbîliğin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Arap Yarımadası'nda alternatif bir siyasî yapılanma haline gelmesi, Suûdîlerin Vehhâbî hareketinin hem dinî hem de siyasî liderliğini Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öldüğü 1790/1792 senesinde kendi hanedanlarında birleştirdikleri tarihte gerçekleştirmiştir.[111] Bununla birlikte Suûdîler Vehhâbîlerin hem dinî hem de siyasî liderleri haline geldikten sonra, Arap Yarımadası'nda doğrudan muhalefet ettikleri ya da siyasî iktidar mücadelesine girdikleri, Mekke şerîfleriydi. Mekke şerîfleri, Memlûk idaresinden itibaren Arap Yarımadası'nda sadece dinî bir nüfûz değil aynı zamanda siyasî bir hegemonyanın da taşıyıcısıydılar (yani idareci bir vasfa da sahiptiler). Dolayısıyla burada tartışılması gereken noktalardan biri kıyamın muhataplarının kimler olduğudur. Bu kıyam doğrudan Osmanlı idaresine karşı mı gerçekleşmişti, yoksa Osmanlı hâkimiyeti boyunca (tıpkı Memlûklarda olduğu gibi) İmparatorluğun idaresini tanımak şartıyla Arap Yarımadası'ndaki dinî ve siyasî nüfûzunu devam ettiren Mekke şerîflerine karşı mı gerçekleşmişti?

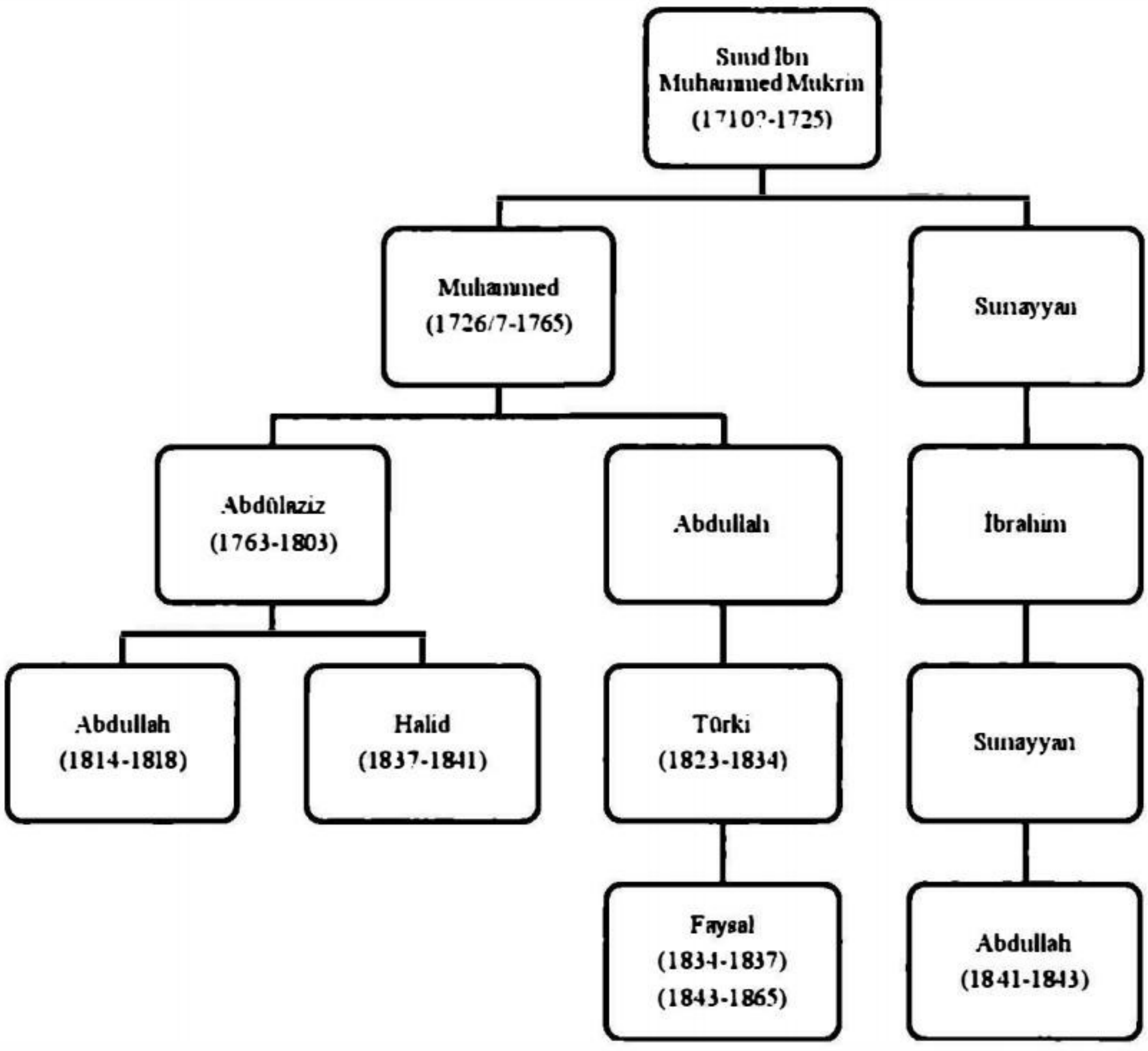
Bu dinî ihyâ hareketinin sonraki önderleri olarak Suûdî ailesi Necid'de ve tüm Orta Arabistan'da üstünlük kazandı. Vehhâbîliği, fakir bedevîlerin yağma vasıtası haline getiren Suûdî ailesi, bugün Suûdî Arabistan'ın Necid, Hicaz, Asir, Ahsâ ve Cebel-i Şammar'da hâkim olan hânedandır.[112]

---

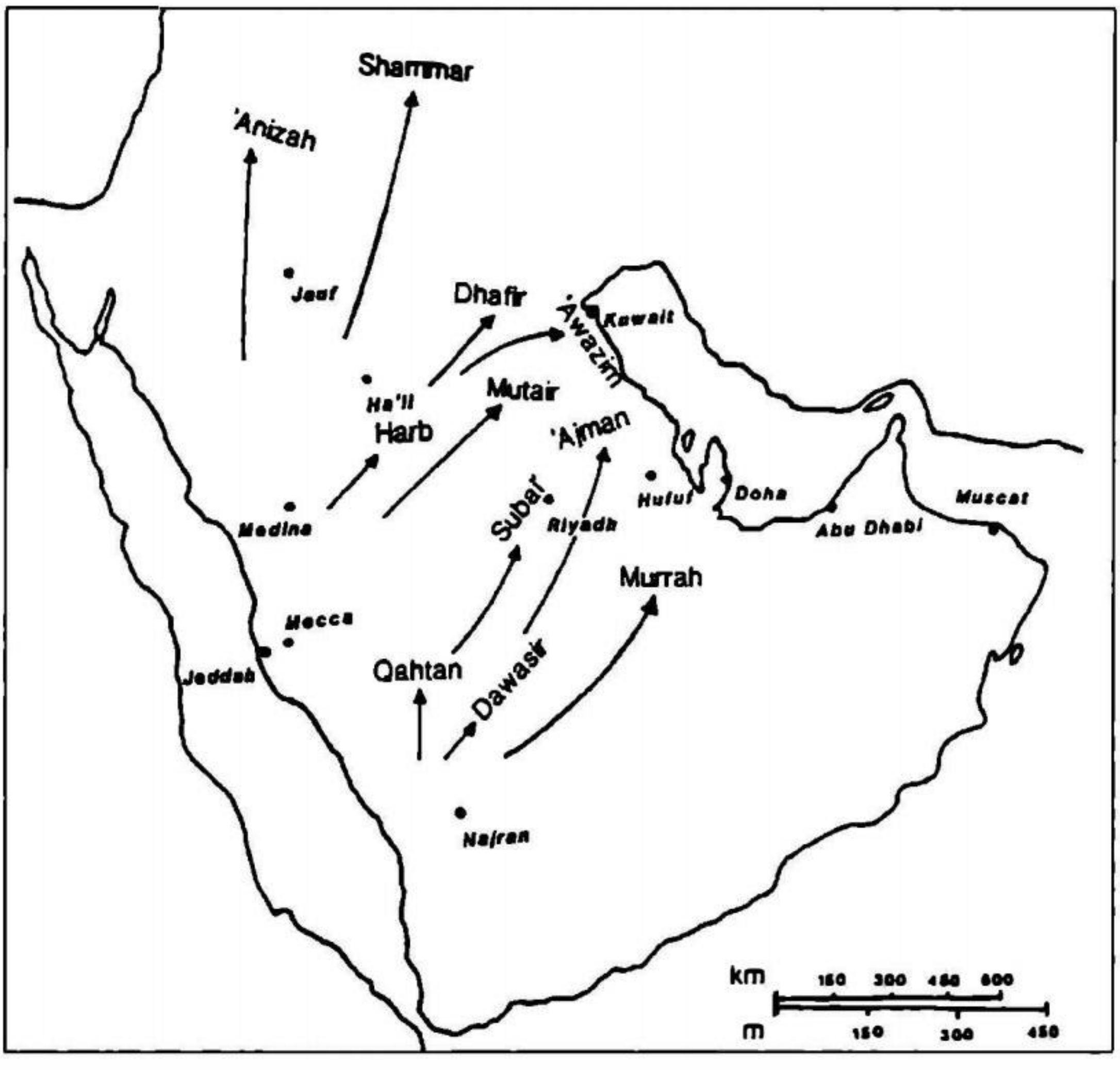
110 Kurşun 18. yüzyılda Vehhâbiliğin doğuş zamanını, Orta Arabistan'daki bedevî kültürünün İslâm dininden uzak olması ve yaygın cehaletin bölgede dinî karmaşanın hâkim bulunmasıyla açıklar. Muhammed b. Suûd'un idareyi ele geçirmesi tam da bu döneme rastlamaktadır. Bu kaotik durumda nüfusunun büyük kısmı çiftçi, küçük tüccar, zanaatkâr, az sayıda ulemâ ve kölelerden oluşan Der'iyye emîrliğini yönetmeye çalışırken, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın sunduğu fırsatla emîrliğinin kaderini değiştirmiştir. Bkz. Kurşun (2009 c:37:585).

111 Bkz. Peskes (2000:344-345); (2002 c:11:41), ayrıca bkz. Abou el-Haj (1982:191).

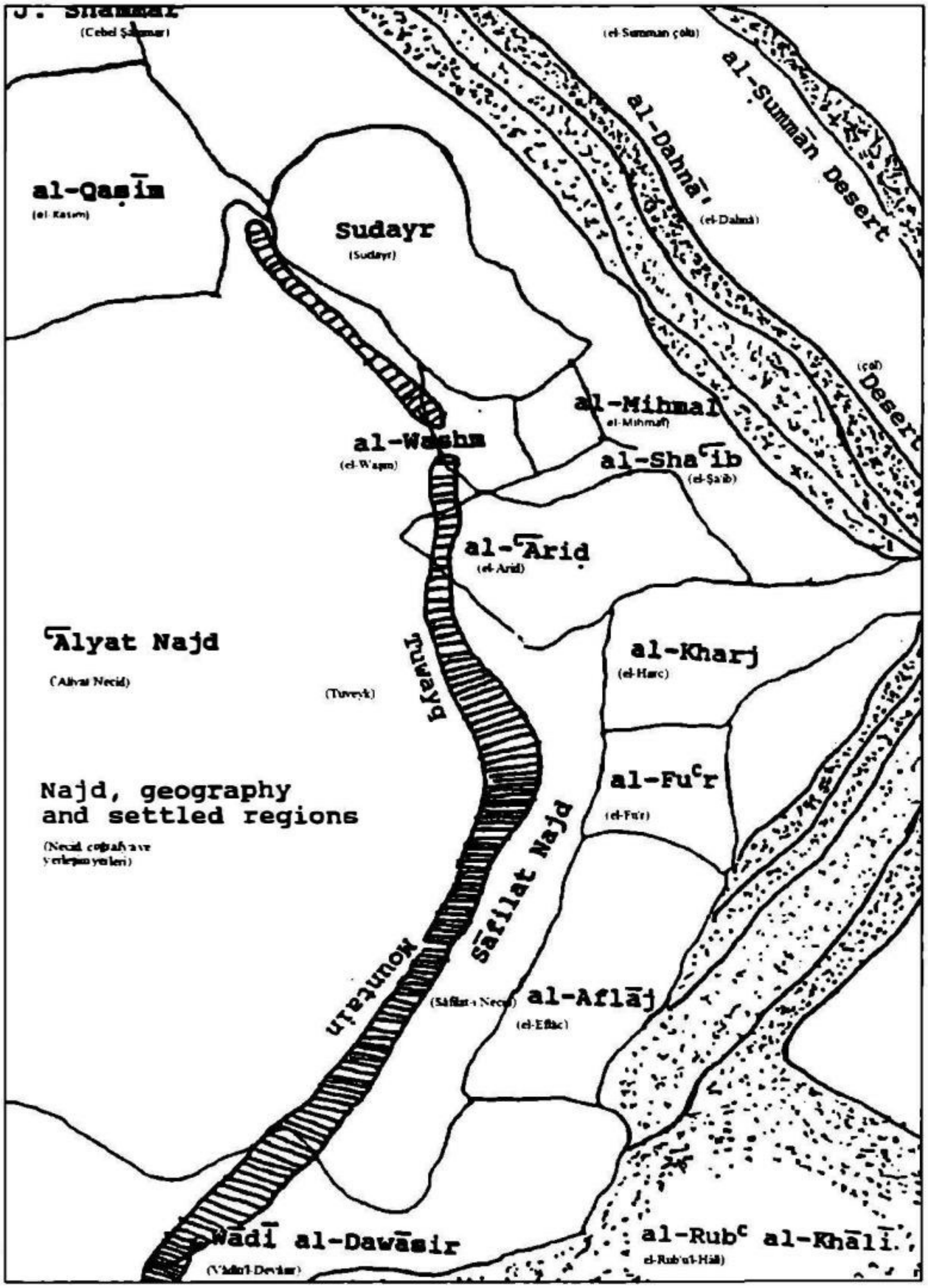
112 Bkz. Öztuna (1994 c:5:92); Arendonk (1997 c:9:903-904).


Suud İbn
Muhammed Mukrin
(1710?-1725)
Muhammed
(1726/7-1765)
Sunayyan
Abdülaziz
(1763-1803)
Abdullah
İbrahim
Abdullah
(1814-1818)
Halid
(1837-1841)
Türki
(1823-1834)
Sunayyan
Faysal
(1834-1837)
(1843-1865)
Abdullah
(1841-1843)

Harita 3: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kabilelerin yer değiştirmesi (Webster 1987:53)



Harita 4: Necid'de coğrafya ve yerleşim yerleri hakkındaki harita (el-Freih 1990:20)



C. Vaiz ve Şeyh: Vehhâbî-Suûdî İttifakı

1744 senesinde Der'iyye şeyhi Muhammed b. Suûd'a, Uyeyne'den önemli bir misafir geldi. Vaz' ettiği dinî fikirleri sebebiyle önce Hureymila'dan daha sonra da Uyeyne'den kaçmak zorunda kalan bu din adamı, geleneksel Arap misafirperverliğine uygun olarak ağırlandı.[113] Çölün sosyal bağlarından kopmuş bu din adamı kendi öğretisini yayabilmek için bir hamiye ihtiyaç duymuş olmalıydı. Zira hadarî ya da bedevî[114] çölde hayatta kalmanın yegâne kurallarından biri, bir kabileye mensubiyetten geçmekteydi.[115] Her ne kadar Arabistan'da 7. yüzyıldan itibaren İslâmî toplum olarak *ümmet*in tesisi, geleneksel kabile yapısına karşı "İslâmî dayanışma"nın önde gelen ifadesi ol-

---

113 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Uyeyne'yi terk etmesine, ikinci halife Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattab'a ait mezarı yıktırması ve Uyeynelilerin de bu duruma tepki göstermesi yol açmıştır. Bkz. İbn Bişr (1971:39) İbn Gannâm ve İbn Bişr'e göre Muhammed ibn Abdülvehhâb Der'iyye'ye geldiğinde bir gün Abdullah ibn Suveylim'in evinde misafir olarak kalmıştı. Muhammed ibn Suûd, kardeşleri Suneyyen ve Muşarî ile Muhammed ibn Abdilvehhâb'ı ziyaret etmiş ve kendisine himaye edileceği söylenmiştir. Bkz. İbn Gannâm (1961:3); İbn Bişr (1971 c:1:41), ayrıca bkz. Gözüberk (2006:46).

114 Başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek anlamları yanı sıra, çölde veya sahrada yaşamak anlamında da kullanılan Arapça *bedâvet (bidâvet)* kelimesi, sahra, kır, çöl manalarına gelen bâdiyede yaşayan insanlara bedevî veya *ehlü'l-bâdiye* denilmektedir. Yarımada'nın köy ve şehirlerinde yaşayanlarına *Arab*, çöl göçebelerine ise *a'râb (bedevî)* denilmiştir. Bkz. Fayda (1992 c:5:312).

115 Sıddıkî ise bu ittifakı, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın politik iktidarın yardımını almadan başlattığı hareketin şumüllü bir etki yaratamayacağı endişesiyle gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Bu sebeple önce Uyeyne Emîri Osman b. Hamad (Hamud) b. Muammer'e gitmiş ama anlaşma sağlanamamıştır. Buradan Der'iyye'ye gitmiş ve Suûd Kabilesi reisi Muhammed ile anlaşmıştır. Bundan sonrasını Sıddıkî şöyle özetlemektedir: "Çöl Arapları giderek, İslâm Peygamberi'nden etkilendikleri gibi, dinî-politik birlik içerisine girmişlerdir. Muhammed b. Abdilvehhâb, gerçekten ilk iki halife, Ebûbekir ve Ömer'in sadık bir takipçisiydi. 1201/1787 yılında öldüğünde, müridi Suûd onun değerli bir halefi olduğunu kanıtladı. Yeni Vehhâbî Devleti, Mekkî halifelerin adeta tamamlayıcısıydı." Buradan hareketle Sıddıkî, Vehhâbî hareketini, mahiyeti itibariyle gerici ve muhafazakâr bulmaz. Bilakis, Arapları yıllardır içinde bulundukları "zillet" duygularını kırmak, hayatî ihtiyaçlarının farkında olmalarını sağlamak ve belli bir hayat ve etkinlik çizgisi kazandırmak anlamında, ilerici bir hareket olarak kabul eder (1991 c:4:242-243).

muşsa da, kabile bağları mevcudiyetini ve belirleyiciliğini kaybetmemiştir.[116] Muhammed b. Abdilvehhâb geleneksel kabile âdetlerine uygun bir biçimde *hilf* (mevle'l-müvalât)[117] yoluyla Suûd Kabilesi'yle bir "bağ" kurdu. İbn Haldun *hilfi*, bir diğerine yardımcı olmak üzere yapılan anlaşma veya dostluk kurmak şeklinde tarif etmektedir. Yani bir nevi ittifak manasına gelen *hilf* de bir asabiyet sebebidir.[118] Çölde kan bağının doğurduğu ortak davranış tarzı ile bir kan bağı olmaksızın ve zamanla kurulan nazarî/sembolik "bağ" arasında fark yoktur. Ortak duygu ve davranış birliği, kan bağından ya da bununla aynı sonucu doğuran bir bağdan oluşmaktaydı.[119] Böylece Suûd Kabilesi'nin desteğini alan Muhammed b. Abdilvehhâb *asabiye*nin yarattığı güçlü bir birlik ve koruma bilincinin içine dâhil olmuştu. Diğer taraftan kabile mefhumu başlı başına *nev'i şahsına münhasır* özellikleriyle varolduğu bölgelerde bir siyasî ve toplumsal düzeni temsil etmekteydi. Bu anlayışın zamanla merkezî otoritelere ya da başka siyasî teşekküllere dönüşmesi -yani kabilelerin merkezî otorite lehine bağımsız yapılarından feragat etmeleri- mümkün olmakla birlikte, merkezî otorite biçimlerini kendi hayat tarzları doğrultusunda yeniden şekillendirmeleri de söz konusudur. 1744/1745 senesinde Muhammed b. Abdilvehhâb ile Muhammed b. Suûd arasında gerçekleşen anlaşmadan sonra, Vehhâbî tarzının bir ümmet mensubiyetine doğru ağırlık kazandığı görülecektir. Muhammed b. Suûd, kabilesine sığınan bu din adamının öğretisini benimsemiş ve kabilesinin de kabul etmesini sağlamıştır.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın İslâm yorumu, Suûd ailesi için tanıdıktır, zira Necid bölgesinde hâkim İslâm yorumu Hanbelîlikti ve Suûdlar da bu tarike mensuptular. Zaten Muhammed b. Abdilvehhâb'ın davet ettiği yol, Hanbelîliğin esaslarına sadık, selefi bir yorumdur. Bu yorum, Necid'in geleneksel Arap yaşam tarzına[120] –bu İslâm öncesi dönemden gelen uygu-

---

116 Bkz. Dabaşi (1995:124-125).

117 Arapça'da *halafa* (yemin etmek) kökünden türeyen *hilf* (حلف), yemin (يمين) ant ve aynı zamanda antlaşma, ittifak, pakt anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Mutçalı (1995:191).

118 Bkz. İbn Haldun (1988 c:1:126-127).

119 Bkz.Ateş (1978 c:1:663-664); Fayda (1992 c:5:314).

120 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın iddiasına göre Sünnî İslâm, özellikle Necid bedevîleri arasında görülen ağaç ve taşlara tapma şeklinde kendini gösteren batıl inaçlar ve uygulamalarla yozlaşmıştı; kabile yapılanması ve geleneksel yasa, çoğunlukla, bedevî ve yerleşik nüfus arasında belirgin bir şekilde yaşamaktaydı ve

lamalar– ve bid'atlerle gerçek İslâm'dan uzaklaşma eleştirisine dayanmaktadır. Temel iddiası Kur'an'ın tüm safiyeti içinde İslâm'ı yorumlamak ve İslâm Peygamberi'ni rivayetlerin dışına çıkararak, ona sadece hikmet sahibi bir insan olarak bakılmasını istemektir.[121] Genel olarak Necid bölgesi, özelde Suûdlar için Vehhâbîliğe adapte olmanın nasıl bu kadar hızlı ve kolay gerçekleştiği hakkında fikir yürütmek gerekseydi, anahtar kelime Hanbelîlik olurdu. Vehhâbîlik, Hanbelîlik çizgisinde bir harekettir ve kurucusunun ilk dinî eğitimi de Hanbelîlik üzerinden gerçekleşmiştir. Hanbelîlikle ilgili en genel eleştiri ise, bu mezhebin ictihâd kapısını açık tutma iddiasına rağmen, fetva verme yollarının darlığı ve müsamahasızlığının bu mezhebin yaygınlaşmasını engellediği, bid'at ile mücadelede katı tutumlarının taraftar bulmalarını zorlaştırdığı yönündedir. Bu mezhep sadece çölde yaşayanlar ve bedevîler arasında varlığını devam ettirebilmişti.[122] Brockelmann, yeni zamanlarda Hanbelîliğin Vehhâbî Araplar nezdinde tekrar ortaya çıktığından bahsederken,[123] Suûdlar için Vehhâbîliği kabul edilebilir kılan şeyin Hanbelîlik olduğunu düşündürmektedir.

Ernest Gellner'in belirttiği gibi, Arabistan'ın kentlerinde yaşayanlar, yazılı vahye doğrudan ulaşabildikleri için hiçbir dolaylı aracıya ihtiyaç duymamışlardır; fakat ümmî olan kabile ahalisi vahyi sözel olmayan bir şekilde sunan beşerî aracıların hizmetlerine ihtiyaç duymuştur.[124] Kabile hayatında, bazı insanlar Allah'ın işaretlerini somutlaştırdıkları ve kendi dinî güçlerini eylemler ve kehanetlerle göstermeye çalıştıkları bir halk dini anlayışına açıktırlar.[125] Burada Muhammed b. Abdilvehhâb'ın misyonu da açıkça şekillenmektedir. İslâm'ın bizzat kendisi gibi Vehhâbî hareketi de göçebe bedevîlerden ziyade kentli Araplar arasında ortaya çıktı. Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb bir ulemâ ailesinin ferdiydi. Bu aile mensupları, İbn Muammer ailesi tarafından idare edilen Vadi-i Hanife'nin başka bir küçük merkezi Uyeyne'nin ırsi kadılarıydılar.[126]

---

bu durum İslâmi yasanın önceliğini ve etkisini aşındırmıştı. İslâmî yasa "Selef-i Sâlihîn"in geleneğine dönmek, dine sonradan eklenen yeniliklerin (bid'at) çıkarılması ve Şeriat'ın uygulanması anlamına gelmektedir. Bkz. Gellner (1981:51).

121 Bkz. Raymond (2010:32).

122 Bkz. Ecer (2001:23).

123 Bkz. Brockelmann (1964:118); Burton (1990:18); Fattah (1998:52-53).

124 Bkz. Gellner (1968:5-14).

125 Bkz. Turner (1991:110-111).

126 Bkz. Benoist-Mechin (1957:48); Holt (1966:149).

Der'iyye hâkimi olan Suûd, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerini benimser ve kendi kabilesinin halkına bunu kabul ettirirken, kabilesinin geleceğini ne şekilde değiştirdiğini öngörmemiştir. Bu hareketin ciddi bir heyecan yarattığı ve ona tâbi olanlar üzerinde motive edici etkisi olduğu açıktır. Muhammed ve Suûd'un ittifakından siyasî ve toplumsal bir teşekkül meydana geldi. Kendi aralarında iktidarı paylaştıkları görülmektedir, lakin bu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölümüne (1792) kadar sürecek bir çift başlılıktır. Muhammed b. Abdilvehhâb manevî iktidarı üstlenirken diğeri ise dünyevî işleri üzerine almıştır;[127] bu ayrımın daha sonra aileleri içinde devamlı muhafaza edileceği hususunda anlaşmışlardır. Muhammed b. Abdilvehhâb öldükten sonra onun soyundan gelenler güçlenen Suûdî otoritesi karşısında bir adım geride durarak, bu otoritenin manevî meşruiyet kanallarından birine dönüşmüştür.

Bu iki lider aynı zamanda Basra'ya on iki günlük bir mesafede, büyük bir çölün ortasında yer alan Der'iyye'nin,[128] doğmakta olan bu devletin başkenti olarak seçilmesi hususunda anlaşmışlardır. Suûd ilk askerî planlar ve ordunun teşekkülüyle ilgilenmiş, ordusunu çölde uzun süre hareket etmeye uygun bir şekilde hazırlamıştı.[129] Bu ordunun insan kaynaklarını çöl halkı (*urban*/عربان) ve Suûd Kabilesi oluştururken, develer en önemli hareket unsurları olarak görev yapmışlardır. Her zamanki binek hayvanları, iki kişi bindikleri için *merdufa* diye adlandırılmaktaydı. Bu deve türü beş gün susuzluğa dayanmaktadır. Böyle bir ordu ve donanımla çölde hareket etme imkânı daha fazla olacaktı. Suûd, böylelikle etrafındaki bütün kabileleri itaati altına aldı. Onun ölümünden sonra yerini oğlu Abdülaziz almıştır. Abdülaziz'in isteklerini kabul eden kabileler iyi karşılanıyor ancak itaat etmeyi reddedenlere karşı savaşılıyor ve zenginlikleri de galip gelenlere ganimet oluyordu.[130]

1744/1745 senesindeki antlaşmadan sonra Muhammed b. Suûd kendi kabilesinden başka çevre kabilelerin de Vehhâbîliği kabul etmesi için akınlar

---

127 Bkz. Holt (1970 c:1:380); Ecer (2001:56).

128 Der'iyye, Arabistan'ın Necid bölgesinde ve Kızıldeniz'den Basra Körfezi'ne giden kervan yolu üzerinde yer alan ve bazen Dir'iyye olarak adlandırılan bir yerleşim bölgesidir. Bkz. Sami (1306 c:3:21-32); Schleifer (c:3:542).

129 Bkz. Raymond 2010:34

130 Vehhâbîler yenilgiye uğrattıkları Arapların geriye bıraktıkları malları Der'iyye'ye götürüp, burada ganimet olarak paylaşma yoluna gitmişlerdir. Abdülaziz ganimetin beşte birini alıyor ve geriye kalanı askerleri arasında paylaştırıyordu. Bkz. Raymond (2010:34-35).

başlattı. Özellikle bu bölgedeki önemli kabilelerden biri olan Benû Hâlid Kabilesi'yle 1766 senesinde ölünceye kadar mücadele etmiştir. Diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb Der'iyye'de dersler vermeye devam ederken, Necidli kabilelere kendi öğretisini anlatan mektuplar göndermeyi de elden bırakmamıştır.[131] Muhammed b. Abdilvehhâb belirli konuları işleyen risalelerinde ilgili âyetleri delil gösteriyor, lakin yorum ve açıklamaya oldukça az yer veriyordu. Bunda öğretisinin bir özelliği olan akıl ve kıyasın reddedilmesinin rolü büyüktü. Onun komşu kabile şeyhlerine, ulemâya davet mektupları gönderdiği de bilinmektedir. Emîn Saîd, *Siretü'l-İmami'ş-Şeyh Muhammedi'bni Abdilvehhâb* adlı kitabında "Davet Mektupları" başlığı altında, bazı mektupları örnek olarak vermiştir. Bunlarda genellikle Allah'ın birliğine inanmaya, şirkten ve bid'atlardan sakınmaya çağrılar vardır. Bu mektuplardan bazılarının başlıkları ise, Muhammed b. Abdilvehhâb'dan, Müslümanlardan bu mektubun ulaştığı kimseye, Muhammed bin Abdilvehhâb'dan Şeyh Fazıl Ebu Mezîd (Bâdiyetü'ş-Şam reisi)'e, Muhammed b. Abdilvehhâb'dan Mekke şerîfi Ahmed bin Said (Mekke şerîfliği 1768-1779)'e, Muhammed b. Abdilvehhâb'dan Müslümanlardan bu mektubun vâsıl olduğu kişiye (Sedîr, el-Veşm, el-Kasîm ulemâsına), Muhammed b. Abdilvehhâb'dan (Bağdad ulemâsından olan) Abdurrahman bin Abdullah es-Süveydî'ye, Muhammed bin Abdilvehhâb'dan Mekke şerîfi Galib bin Saîd (Mekke şerîfliği 1788-1814)'e şeklindedir.[132]

Muhammed b. Abdilvehhâb Suûd hâkimiyetine giren bölgelere Der'iyye'den kendi rahle-i tedrisinden geçen kadıları göndermekteydi. Şeriat'ın tam olarak uygulanabilmesi için *mutavvi'* örgütü onun zamanında kurulmuştu. Bu örgütün ya da sistemin üyeleri, halktan toplanan vergilerle ücretlendirilmişlerdi.[133] İlk dönem İslâm uygulamalarını hatırlatırcasına devletin gelirleri düzenlenmeye başlanmıştır. Savaş sonucunda elde edilen ganimetin paylaştırılma şeklinin yanı sıra, hayvancılık, ticaret ve sınırlı da olsa

---

131 Bkz. Ecer (2001:57); Bin Bâz (1995:16); Gözüberk (2006:49).

132 Bkz. Saîd (1384:41,43); Uzunçarşılı (1972:115-120); Sumyeh (1989:126); Ecer (2010:59-60). Ayrıca Muhammed bin Abdilvehhâb'ın kitap ve risalelerinin ayrıntılı bir listesi için bkz. Brockelmann (1943:531).

133 *Mutavvi'*, Muhammed b. Abdilvehhâb hayattayken Şeriat'ın tam olarak uygulanıp uygulanmadığını izlemek için kurulmuş bir teşkilattır. Al-Uthaymin kitabında *mutavvi'* sistemini *din polisi* olarak isimlendirir (2009:75, 147), ayrıca bkz. Peterson (1993:110).

tarımdan elde edilen gelirlerden Suûdîler zekât toplamıştır.[134] Vehhâbîliği kabul etmelerinden itibaren politik nüfûzunu da artıran Suûdîler için zekât, kendileriyle kabileler arasındaki ilişkilerin yeniden şekillenmesine sebep olmuştur. Zekât ya da sefere çıkmadan önce Suûdîlerin istedikleri vergiyi vermeyen kabileye savaş ilan edilir ve böylece kabileler Suûdî hükümetini desteklemeye mecbur bırakılırdı.

Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ittifakıyla başlayan politik gelişim süreci, yetmiş yıl sürecek bir yayılma dönemini başlatmıştı. Bu esasında kabile savaşları dönemidir, Suûd Kabilesi diğer kabilelere Vehhâbîliği kabul ettirme ve onların üzerinde siyasî bir otorite kurma çabasındadır. Kabile savaşları, yeni dinî hareketin –Vehhâbîliğin– himayesine alınarak kutsallaştırılmıştı.[135]

Din unsurunun eklenmesi sadece komşu kabileler ve yerleşim yerlerine yakın bölgeler üzerinde devamlı bir askerî baskı anlamına gelmiyordu; bu aynı zamanda bir tür Necdî teritoryalizmi (bölgeselleştirme) yaratmıştı. Vehhâbîliğin Suûd çatısı altındaki bu ilk dönemini yeni bir cihad hareketi olarak da izah etmek mümkündür. Zira Muhammed b. Abdilvehhâb'ın iyi niyetli davet mektuplarının dışında, önce Muhammed b. Suûd (ö.1765) daha sonra oğlu Abdülaziz b. Muhammed (1765-1803)[136] zamanında Vehhâbîlik, kabileleri gerçek İslâm'a döndürme ve bu uğurda savaşan Suûd Kabilesi'nin otorite alanına dâhil etme gayesini gütmüştür. Abdülaziz bin Suûd'un iktidarı tüm Necid kabilelerini tek bir çatı altında birleştirme çabasına sahne olmuştu. Özellikle Benû Hâlid[137] ve Müntefik[138] kabileleriyle olan

---

134 Bkz. Ecer (2010:117-118).

135 Bkz. Holt (1966:151).

136 Abdülaziz bin Muhammed'in hayatıyla ilgili bkz. Peterson (1993:2).

137 Benû Hâlid, Ahsâ'da önde gelen kabilelerden biridir. Merkezleri Hüfhûf (el-Hüfûf), yaz aylarında ise Kuveyt'tir. Berrâk bin 'Uray'ir bin Hamîd Âl Hâlid (1670-1681), Osmanlı idaresinden Ahsâ'yı alarak burada Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı bir emâret kurmuştur. Sultan b. Hâmidi'l-Kaysî Âl Hâlid (1684-1708) ve kardeşi Abdullah (1708) Der'iyye'de (Necd) emâret etmişlerdi. 1796-1819 yılları arasında Ahsâ (Lahsâ) Suûdî idaresinde kalmıştır. Bkz. Öztuna (2005 c:2:512); İbn Bişr (1971 c:1:85).

138 Müntefik Arap kolunun diğer ismi Âl Şebîb (Benû Şebîb=Şebîbîler)dir. Müntefik Kabilesi Osmanlı idaresi döneminde Irak'ta çölde yaşayan bir kabile olarak bilinmektedir. Hatta 1869 senesinde Midhat Paşa Müntefikler için en-Nâsıriyye şehrini kurmuştur. Burası Şatt'ın kuzeyindeki bataklık bir arazi üzerine kurulmuştur. Bkz. Öztuna (2005 c:2:509).

harpler, Necid'de Suûd nüfûzunun güçlenmesini sağlıyordu. Tıpkı İslâm'ın ilk zamanlarında Arap Yarımadası'ndaki yayılışı gibi Vehhâbîliği de yayma, Kur'an da vurgulanan cihad fikri ile temellendirilmekteydi. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisine göre halihazırda ne Necid'de ne de İslâm'ın dinî merkezinde *sahih İslâm* yaşanmaktaydı. Dini yeniden kurma gayesinde model olarak alınan ilk dönem İslâm cemaati, Vehhâbîliği yayma konusunda Suûdîlere önemli bir metodoljik referans sağlamıştır. Bunun en önemli parçası Vehhâbîliğin dışındaki İslâm yorumlarının reddedilmesi ve Vehhâbîliği kabul etmeyenlerin "ehl-i küfür" olarak ilan edilip, Vehhâbîyan için kendileriyle savaşılması farz olan *darü'l harbe* dönüştürülmesidir.[139]

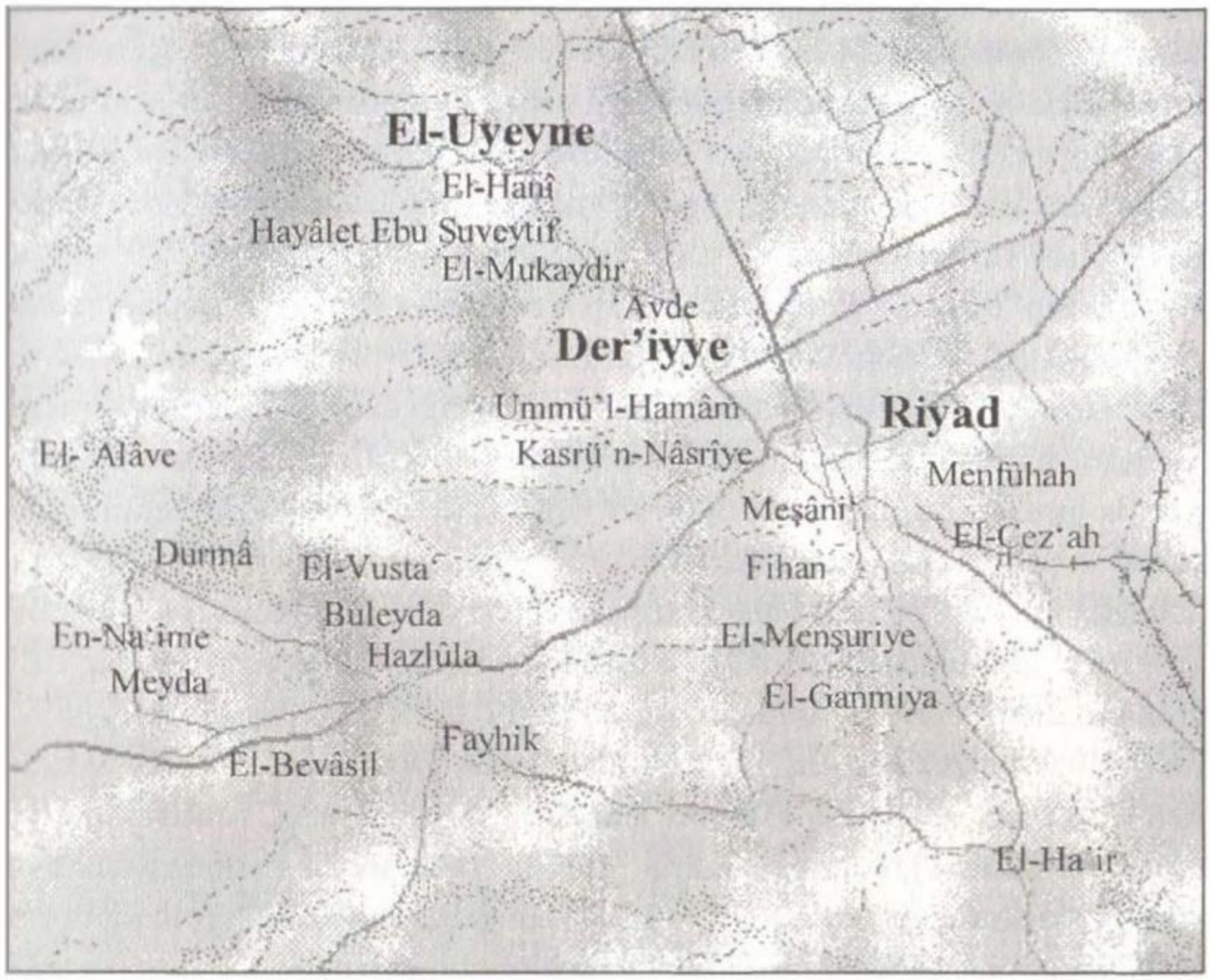
İslâm tarihine bakıldığında, toplumun örgütlenmesinin başlangıcından itibaren dinin merkeze alındığı görülmektedir. Dolayısıyla burada dinî tesirin devamlılık kazandığından bahsetmek mümkündür.[140] Bu sebeple 1745'te Necid'de ortaya çıkan Suûdî yükseliş, Vehhâbîliği merkeze alması ve onu yayma motivasyonuna sahip olması sebebiyle -1819'da kesintiye uğramasına rağmen- bugüne değin bir süreklilik göstermiştir. Diğer taraftan Vehhâbîlik, dinî bir iddia ile ortaya çıkıp, Suûdî çatısı altında yayılışı sırasında asıl gayesine ulaşamamışsa da, 20. yüzyılda, Arapların bağımsızlık iddialarının ilk örneği olarak değerlendirilmiştir. 20. yüzyılın başlarında Muhammed Abduh'un, Vehhâbîliğin gelenekselleşmiş İslâm'a yönelttiği eleştirileri desteklediği ve

---

139 Suûdlar için Vehhâbîliği yayma çabası, "iman" ile "küfrü" ayıranın amelî tevhîd olduğu öğretisince şekillenmiştir, zirâ "tevhîdi yerine getirmeyen 'kâfir' ve bunların malları ve canları *muvahhidlere* helâldir" fikrini benimsemişlerdi. Bu noktada Hâricîlerle bağlantılandırıldıkları görülmektedir. Hâricîler de Vehhâbîler gibi namaz, oruç ve hac gibi İslâm'ın emirlerini terk etmeyi "küfür" zaviyesinden değerlendirmişlerdir; amel ve imanın ayrılmazlığı ilkesini müdafaa etmişlerdi. Bkz. Ecer (2010:69).

140 Toplum örgütlenmesinin dinî bir formülle izahı ve bunun siyaset için olan sonuçları De Santillana tarafından şöyle ifade edilmiştir: "İslâmiyet Allah'ın dolaysız idaresi, hükümranlığıdır. Diğer toplumlarda *civitas*, *polis*, devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslâm'da Allah tarafından temsil edilir. Allah ortak yarar uğruna çalışan en üst kuvvetin adıdır. Böylece kamu hazinesi 'Allah'ın hazinesi', ordu 'Allah'ın ordusu' hatta kamu görevlileri bile 'Allah'ın memurları'"dır. Bkz. De Santillana (1931:286-287); Mardin (2004:72) Ancak şarkiyatçıların dikkatinden kaçan husus, bu terimlerin meşrulaştırıcı olarak kullanıldığı gerçeğidir. Aslında söz konusu olanlar, yönetimi elinde bulunduranlardır. Zira İslâm'a göre insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.

Harita 5: Vchhâbî-Suûdîlerin 1744/1745-1773 yılları arasında Necid'de ilk ele geçirdikleri yerler.



öğrencisi Muhammed Reşid Rıza'nın önderliğindeki Mısır'daki Selefî hareket Vehhâbîliğin anısını canlı tutmuş olduğu ileri sürülür.[141]

Vehhâbîliğin Arap Yarımadası halkının dinî geleneklerine bir meydan okuma gibi göründüğü halde, yayılmasında, kurduğu ittifaklar, askerî ve toplumsal vechesi bakımından geleneksel Arap toplumsal davranışlarından ayrılamadığını görmekteyiz. Arabistanlıların, Vehhâbîlikle birlikte sadece dinî ya da toplumsal değil, aynı zamanda siyasî bir dönüşüm yaşadığını iddia etmek için Vehhâbîlik öncesi Arap Yarımadası'nı anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

141 Khadduri (1970:64-69); İnayet (1997:22).

D. Necid'de Yayılma

1745 senesinde Muhammed b. Abdilvehhâb, Der'iyye reisi Muhammed b. Suûd'un desteğini elde etmiş, ancak bu ittifak beraberinde hemen bir başarı getirmemiştir.[142] İlk Vehhâbî Devleti'nin teşekkülüne yol açan erken dönemdeki Vehhâbî hareketinin tarihi askerî mücadeleler ile el-Arid'in ve Necid'in merkezindeki yerleşim birimlerini elde etmeye yönelik tebliğ/irşad faaliyetlerinden ibarettir. Hareket, ancak 18. yüzyılın son çeyreğinde komşu sınırlara doğru yayılabilen yerel bir güç haline gelebilmiştir. 19. yüzyıl başlarından itibaren Vehhâbîlik, Arap Yarımadası dışındaki Müslümanların ilgisini çekecek bir noktaya geldi. Yine 19. yüzyılın başlarında Hicaz ve Haremeyn'in fethi, İslâm Dünyası'nın Vehhâbîliği ciddiye almasına yol açtı. Vehhâbî hareketinin yayılması beraberinde Vehhâbî öğretilerinin yayılmasını da getirdi. Şüphesiz bu öğretiler diğer İslâm yorumlarını benimsemiş sosyal ve dinî kesimlerce farklı şekillerde tepki görmüştür.[143] Vehhâbîlerin kamusal alandaki etkileri bütün bu kesimlerde yansıma bulmuştur. Vehhâbî kontrol mekanizması, özellikle Vehhâbîlerin Hicazı ele geçirmesini ele alan yönüyle, hem Vehhâbî hem de anti-Vehhâbî kaynaklarda nispeten daha iyi bir şekilde belgelenmiştir. Bu kaynaklar geniş çaplı kabir ve türbe yıkımlarını, her tür seviyeden kültürel kitapların yok edilmesi, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretilerinin talimi, günlük ibadetler hususundaki kontrol ve ceza, haccın (özellikle Suriye ve Mısır'dan gelen kafilelerin hac ibadetinin) engellenmesini içerir.[144] Bu radikal uygulamanın gerekçesi hacıların yaptık-

---

142 14 Safer 1208 tarihli tahrirâtında Mekke şerîfi Galib Vehhâbî kıyamının doğuş ve gelişim sürecini kendi ve Mekke ahalisinin gözünden şöyle anlatmaktadır: "Arâzi-yi Hicaziyye'nin nihayet-i şerîfesine muttasıl Necd tabir olunan arâziye mutasarrıf ve Der'iyye nâm beldede mütemekkin Abdilvehhâb nâm harîcî bin yüz kırk üç senesinde zuhûr ile belde-yi merkumeye ihtirâ'-i envâ'-ı hile ve tedâbir ile tasarruf idüb etrâf ve eknâfa itâle-i dest-i tasallut iderek tedricle cevânib-i erbaasında olan karavanı göçebe makulesi olan urban taifesini zîr-i hükümetine idhâl ve taife-yi urban yirmi beş binden ibaret ve her bir kabilesi on iki binden mütecâviz olmağla bu kadar nüfusdan ağnam vesâir hasılattan öşr mutâlebe ve ahz iderek hazâine sahip oldu..." Bkz. BOA (HAT 3855).

143 Peskes (2003:425-426). Ayrıca Vehhâbilik'in Necid'in merkezindeki yayılışı ve Vehhâbi gücünün askerî mücadeleler ve propaganda yoluyla gelişen yavaş teşekkülü için bkz. Cook (1991:669, 673, 675).

144 Suriye kâfilesi Şam ticaret yolunu takip ederek, Şerî'a'nın arkasından, Ma'ân'dan, Medâ'in'i Sâlih'ten geçip, Medine'ye ulaşır. Bu, hac kâfilelerinin en büyüğü olarak kabul edilmektedir. Yolun muhtelif menzillerinde müstahkem konak

ları pek çok şeyin İslâmî olmadığı iddiasıydı. Bu yaklaşımın sonucu olarak hacıların Haremeyn'e girişi yasaklanıyordu. Vehhâbîlerin kamu sahasındaki kontrol mekanizması, yönetimleri altında yaşayan herkesi derinden etkilemiştir. Vehhâbîlik bilgiyi tekdüze hâle getirmiş; Vehhâbî öğretilerine uymayan eserler yasaklanmış ya da tahrib edilmiş, mezheplerin kurumsallaşmış çerçevesi dağılmıştır. Camilerde, medreselerde ve diğer kurumlardaki dinî eğitim Vehhâbî kaynaklarına uygun olarak Vehhâbî hocalar tarafından verilmeye başlanır. Ayrıca dindarlığın renkli ve çeşitli sosyal tezâhürleri ortadan kaldırılıp yerine tekdüze, katı bir dindarlık anlayışı konur. Camiler, kişinin dindarlığını ortaya koyabileceği yegane mekânlar haline gelir. Salih kişilere, velîlere ait mekânlar, her nevi manevî aracılık vs. ortadan kalkar. Vefat etmiş bir velîyi anma (mevlîd) veya yaşayan bir kişiyi (seyyid) tazim şirk olduğu veya şirke götürdüğü gerekçesiyle yasaklanmıştır.[145]

Suûdîlerin Arabistan'daki yayılmalarında en önemli rolü Suûd b. Abdülaziz (1803-1814) oynamıştır. Çevresindeki kabileler ve Osmanlı Devleti'nin yerel idarecilerinin hâkimiyet alanları üzerinde genişlemeye devam eden Suûdî nüfûzu Bağdad, Ahsâ ve Hicaz sınırlarına kadar uzanmıştır.[146] Osmanlı Devleti özellikle Şam ve Bağdad vâlileriyle bu genişlemeyi önlemeye çalışmıştır. Mekke şerîflerinin izledikleri siyaset özellikle de Vehhâbîleri hacdan men etmeleri meselenin Vehhâbîler açısından dinî bir cihad haline gelmesine yol açmıştır. Napolyon'un 1798 senesindeki Mısır seferi ve bunun sebep olduğu ortam Suûdîlerin güçlenmesinde önemli bir paya sahiptir. 1803 senesinde Hicaz'a karşı başlattıkları askerî harekât engellenmekle birlikte 1806'da Mekke ve Medine'yi ele geçirmelerine engel olunamadı.

---

yerleri te'sis edilmiştir; bu konak yerlerinde hacı adayları için yiyecek ve içecek hazır bulundurulmaktaydı. Mısır kâfilesi, Kahire'den hareket eder ve sahil yolunu takip ederek, yaklaşık otuz yedi günde Mekke'ye giderdi. Mısır ve diğer Kuzey Afrikalıların kullandıkları başka bir hac güzergâhı ise, Kahire'den veya kuzeyde başka bir mahalden Kızıldeniz'de Cidde limanı karşısındaki limanlardan birine giden yoldur. Irak'tan gelen hac kâfilesi ise, Arabistan'ın içinden geçmektedir. Ancak Bkz. Leyblich (1816 c:2:659-666); Wallin (1850:293-294); (1854:115-117); Wensinck (1950 c:5:12-13); Doughty (1964 c:1:40-42); Blunt (1984 c:1:IX-XV); Abbot (1993 c:2:205-212); *Records of the Hajj* (1993 c:2); Peters (1994:79-81, 86-88, 98-99).

145 Bkz. Margoliouth (1921 c:12:660); Lebkicher, Rentz, Steineke (1952:40-43); Abu Hakima (1967:25-27); İbn Bişr (1971 c:1:122-135); Ahmed b. Zeynî Dahlan (T.Y.a: 302-3); (T:Y. b:144); Peskes (2003:427).

146 Bkz. Kurşun (2009 c:37:585).

Vehhâbîlerin merkezleri Der'iyye'den, önce çevrelerindeki kabilelere daha sonra da Arap Yarımadası'nın farklı yerlerine seferler düzenledikleri ve kabileleri hâkimiyetleri altına alarak siyasî sınırlarını genişlettikleri bilinmektedir. Özellikle Vehhâbî yayılmacılığının ilk ciddi aşamasını 1770'li yıllar oluşturmaktadır. Vehhâbî-Suûdîlerin ilk dönem sefer güzergâhları takip edildiğinde tedricî bir genişleme dikkati çekmektedir.

1745 Muhammed b. Suûd, Uyeyne'yi Benû Hâlid Kabilesi'nden almayı başarmış, bundan sonra Suûdîler çevrelerindeki kabileleri kendi nüfûzlarına alma mücadelesine devam etmişlerdir. Suûdîlerin topraklarını genişletmesinde Vehhâbî propagandasının da rolü büyüktür. Önceleri kabile şeyhlerine Muhammed b. Suûd'un risaleleri gönderilir ve Vehhâbîliği kabul etmeleri istenirdi. Bu davete katılmayan kabilelerle savaşılırdı. Diğer taraftan 1772/1773 senesinde Suûd b. Abdülaziz, Riyad'ı Benû Hâlid Kabilesi'nden alarak Necid bölgesinin en önemli kabilesine karşı üstünlük sağlamıştı. Bu kabilenin Necid'deki siyasî ve ekonomik nüfûzunu ortadan kaldıran Suûdîler, 1784 senesinde, Suûd b. Abdülaziz'in liderliğinde, Ahsâ üzerine 1793'e kadar sürecek bir sefer başlatmışlardı. Ahsâ, Katif limanının sağladığı ticaret ve gümrük vergisi sayesinde, Vehhâbî-Suûdîler için cazib bir yerdi. Ahsâ'ya hâkim olunca, teşekkül etmekte olan bu yeni devletin maddî ihtiyaçları karşılanabilir ve Basra Körfezi'ne doğru bir yayılma gerçekleştirilebilirdi.

1786'da ise genişleme hedeflerini kuzeydoğudan kuzeye çevirerek Cebel-i Şammar'a saldırmışlardır. 1786 senesinde Vehhâbîlere yakınlığıyla bilinen Harb Kabilesi'nin Medine hac yolunun güvenliğini tehdit ettiği ve o sene yapılan hacdan sonra Mısır emîrü'l-haccının Medine güzergâhındaki urbanla savaştığı Mekke şerîfi tarafından İstanbul'a bildirilmiştir.[147] Bu durum Bilâdü'ş-Şam ve Irak arasındaki bölgenin Vehhâbî akınlarına maruz kaldığını gösteren örneklerden biridir. Ayrıca Vehhâbî saldırılarının Cebel-i Şammar'daki bazı kabileler ile Benû Zafir gibi kabileleri Irak'a göç etmeye zorladığı görülmektedir.[148] Cebel-i Şammar ekonomik bakımdan önemli bir bölgeydi. Geniş otlaklara ve her şeyden önemlisi su kaynaklarına sahipti. Cebel-i Şammar ziraat ve hayvancılığın yanı sıra, Irak'la da ticarî bağlantıları bulunmaktaydı.[149] Batı Arabistan'ın en güçlü kabileleri Uneyza ve Aneze 1787/1788'de Vehhâbîlere karşı askerî direnişin önde gelen liderleri oldu-

---

147 Bkz. BOA (HAT 755); (HAT 1257).

148 Bkz. Nieuwenhuis (1982:123).

149 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:99).

lar. Bununla neredeyse eşzamanlı olarak doğu ve kuzeydoğuda yayılmalarına devam eden Vehhâbîler, 1787-1788 yıllarında Katar ve el-Ukayir'e saldırılar düzenledi. Nitekim 1788'de Necran, Vehhâbî-Suûdî idaresine geçti.

Aneze, Şammar gibi kabilelerle, Vehhâbî-Suûdî ilişkileri değişken bir seyir izlemiştir. Kabile liderleri, Vehhâbîlerle ya da Şam veya Bağdad vâlileriyle kendi çıkarlarına uygun olarak değişen ittifaklar kurma yoluna gitmişlerdi. Mesela, 1760'lı yıllara kadar Aneze, henüz zayıf durumdaki Vehhâbîlerin karşısındayken, daha sonra Arabistan'da hâkim bir harekete dönüşen Vehhâbîlerle ittifak kurmuşlardı. Diğer taraftan Şammar 18. yüzyılın son çeyreğinde Vehhâbîlerle çatışma halindeyken, kabilenin bazı kollarının Vehhâbîlerden kaçarak kuzeye yani Irak taraflarına göç ettiğini ve 19. yüzyıl başlarında Bağdad Paşası'nın yanında Vehhâbîlere karşı savaştıklarını görmekteyiz. Bağdad vâlisi Ali Paşa (1802-1807)'nın yanında Vehhâbîlere karşı savaşmalarının karşılığında Şammar Kabilesi'nin Cezire'de yerleşmelerine izin verilmiştir.[150]

1789'da Suûd, Benû Hâlid Kabilesi'nin merkezi Ahsâ vahasına en güçlü saldırısını yapmasına rağmen kesin bir neticeye ulaşamamıştır. Vehhâbî-Suûdîlerin saldırılarının Hicaz'da yarattığı ilk önemli tepki, 1790-1791'de batıdan Mekke şerîfinin Vehhâbîlere karşı bir sefer başlatmasıdır. Ancak 1791 senesinde Vehhâbî-Suûdîler, Mekke şerîfi Galib'in bedevî müttefiklerinden meydana gelen ordusunu yenilgiye uğratmıştır. 1792'de Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölmesine rağmen Suûdîler siyasî-askerî iktidarlarına dinî bir meşruiyet temeli de sağladılar. Bu tarihten sonra Suûd Hanedanı Vehhâbîliğin yayıcısı ve muhafızı haline geldi.

1792'de Suûd, el-Cahra'da Benû Hâlid'in bedevîlerden mürekkep ordusuna saldırmıştır. 1789'da başlayan Ahsâ'ya yönelik ilk Vehhâbî-Suûdî akınlarının Benû Hâlid Kabilesi'ni siyasî ve askerî bakımdan yıprattığını 1793'e gelindiğinde daha açık görmekteyiz.[151] 1795 senesinde Ahsâ tamamen Vehhâbî hâkimiyetine girmiş, devamında Kutayf işgal edilmişti.[152]

---

150 Bu sayede Ali Paşa, Cezire'nin eski hâkimleri olan 'Ubeyd aşiretini kontrol altına almaya çalışmıştır. Bkz. Nieuwenhuis (1982:123).

151 Ayrıca Ahsâ, Şiî nüfusun çoğunlukta olduğu bir bölgeydi. Burada Vehhâbîliği yayma gayesindeki Suûdîler, siyasî ve askerî bir çatışmanın yanı sıra dinî bir mukavemetle de karşılaşmışlardır. Bkz. Âlûsi (1348:31); Gözüberk (2006:58).

152 Cevdet Paşa (1309 c:7:196-197), ayrıca Ahsâ'da Vehhâbî-Suûdîlerin kontrolü ele geçirmesi hakkında bkz. İbn Gannâm (1961:158); İbn Bişr (1971 c:1:107).

Vehhâbîlerin Irak'a yönelik saldırılarda bulunmaya başlamalarıyla, özellikle Basra üzerinde artan baskıları üzerine Bağdad ve Basra muhafızı Abdullah Paşa İstanbul'dan yardım istemiştir. Bundan sonra Maskat'tan Basra'ya yardım için gemilerin gönderildiği bilinmektedir.[153] Farklı güzergâhlarda devam eden Vehhâbî-Suûdî yayılması, Doğu Arabistan'da Basra Körfezi civarında yoğunlaşmıştır. 1793-1795 yılları arasında Vehhâbî-Suûdîler Kuveyt'e saldırmış ve Vehhâbî imamlar göndererek burada Muhammed b. Abdilvehhâb'ın fikirlerinin propagandasını yapmışlardır. Vehhâbîlerin yayılmasına Arap Yarımadası'nda en güçlü tepkiyi Mekke şerîfi vermiştir. 1794 ve daha sonra 1796 yılında Mekke şerîfinin Suûdîlere karşı seferler düzenlediği, ancak kesin bir başarı sağlayamadığı anlaşılmaktadır.[154] 1794 yılından itibaren Vehhâbî-Suûdîlerin doğrudan Hicaz'a yönelik saldırılarda bulunmaya başladıkları görülmektedir. Ayrıca 1797'de Vehhâbî-Suûdîler Kuveyt'e tekrar saldırmış, ancak bu defa saldırının amacı, bu güzergâhın güneyinde yer alan ve Basra Körfezi'nin önemli limanlarından biri olan Maskat ve Bahreyn'i ele geçirmekti.[155] Vehhâbî-Suûdîler, Doğu Arabistan'daki limanlara yönelik faaliyetlerinin en önemli sebebi burada aktif haldeki ticaretten sağlanan gelirden pay almaktır. Zira 18. yüzyıl ortalarından 19. yüzyılın ilk yarısına kadar, Doğu Arabistan, Aşağı (güney) Irak, Kuveyt ve Basra Körfezi, Hindistan'dan deniz yoluyla gelen malların alınıp satıldığı bölgesel bir pazar hâline gelmişti.[156]

İlk dönem kronolojik askerî yayılma tablosundan, Vehhâbî-Suûdîlerin genişleme politikalarında ilk önce Necid, daha sonra Ahsâ ve Basra Körfezi ile Maskat arasında kalan sahil şeridi yani Doğu Arabistan'ın öncelikli sırada yer aldığı anlaşılmaktadır. Hicaz bölgesi henüz ilk dönem Vehhâbî saldırılarında hedef değildir. Diğer yandan Vehhâbî-Suûdîlerin Necid'de 1744//45 senesinden itibaren kontrolü ele geçirmelerini sağlayan bazı kolaylaştırıcı faktörlerden bahsetmek mümkündür. Necidli kabileler arasında bir siyasî birliğin bulunmayışı, dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî ordusuna mukavemet ede-

---

153 Bkz. BOA (HAT 209).

154 Mekke şerîfi ile Abdülaziz b. Suûd'un karşılıklı olarak birbirlerini tekfir etmeye başlamaları da bu tarihler arasına rastlamaktadır. Bkz. HAT (12169); (10753).

155 Bu kronolojik Vehhâbî-Suûdî sefer güzergâhının ayrıntıları için bkz. Philby (1955:41); Abu Hakima (1965:125-163); (1967:79-83); İbn Gannâm (1961:139); İbn Bişr (1971 c:1:83-85); Rentz (1972:58-59); Corancez (1995:19-23, 41).

156 Bkz. Fattah (1997:1).

cek bir kabileler birliğinin bulunmayışı buna örnek verilebilir. Ayrıca kabilelerin en alt birimi olan aileler arasında da Vehhâbîliğe karşı ortak bir hareket görülememektedir; bazı aileler Vehhâbîliği kabul edip, desteklerken bazıları da onlarla savaşıyordu. Vehhâbîlik kabilelere ilk önce siyasî ve askerî bir kuvvet olarak değil, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın risale ve talebeleriyle gidiyordu.[157] Muhammed b. Abdilvehhâb'ın faaliyetlerini ve fikirlerini reddedip, onu *kâfir* ve *sapıklık*la suçlayan âlimler de bulunmaktaydı. Cevdet Paşa'dan öğrendiğimize göre, bunların başında kardeşi Süleyman b. Abdilvehhâb gelmekteydi. O, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserine karşı eleştiriler kaleme almıştı. Süleyman'ın kardeşine karşı mücadelesi Hureymila'nın dışında, Uyeyne'de de sürmüş ve burada mukim halkı Vehhâbîlikten vazgeçmeye davet etmişti.[158] Aynı dönemde Muhammed b. Abdilvehhâb'a yazılan reddiyelerden biri, Basra ulemâsından Kabanî ismiyle tanınan Molla Ali İbadizâde Ahmed Efendi'nin *Faslü'l Hitab fi Redd Dalâleti İbn-i Abdilvehhâb* adlı şerhidir.[159] Vehhâbî-Suûdîlerin askerî, siyasî ve dinî bakımdan yayılmalarına karşı, bu bölgede bulunan emîrlerin başarılı olamadıkları, bunun yanı sıra ulemânın da Vehhâbî doktrinine karşı bir tez üretemediği dikkati çekmektedir. Halbuki Muhammed b. Abdilvehhâb bu bölgedeki Müslümanların hayat tarzını, İslâm'a aykırı ve bid'at olarak değerlendirmekte, Mekke emîrlerini ise yaygın küfrün bir parçası kabul ederek *kâfirlik*le suçlamaktaydı.[160] Bu teze karşı Haremeyn'de Vehhâbîlik, siyasî bir tehdit olarak değerlendirilmiş, Mekke emîrlerinin nüfûzunu sarsacağı endişesiyle askerî mücadele yolu tercih edilmiştir. Burada Vehhâbî karşıtı Hanbelî literatürden de bahsetmek gereklidir. Bunlardan biri Mu-

---

157 Bkz. İbn Bişr (c:1:100); Abdurrahim (1987:77-78).

158 Bkz. Cevdet Paşa (1309 c:7:184).

159 Bkz. Cevdet Paşa (1309 c:7:184); al-Uthaymin (2009:68-69). Özellikle Bağdad ulemâsının başını çektiği Vehhâbîlik karşıtı hareket, temel olarak, Necid'in bazı kasaba ve köylerine gönderilen vaizlere dayanmaktaydı. Bunlar, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Kur'an ve Sünnet'ten deliller alarak ortaya koyduğu iddiaların sistemli bir biçimde reddinden öteye gitmemiştir. Diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisine karşı yazılmış reddiyelerden biri eş-Şeyh Abdülvehhâb b. Ahmed Berekât el-Şafi'-i el-Ezherî el-Tantavî'nin *Kitabu Reddi'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* isimli eseridir. Tantavî Mısırlı bir âlim olup Ezher'de eğitim almıştı, aynı zamanda Ahmedî tarikatına mensuptur. Tantavî'nin eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Traboulsi (2002:374, 380).

160 Bkz. BOA (HAT 3799/A); (HAT 12169).

hammed ibn Abdillah ibn Humeyd (1820-1878)'ın *el-Suhubu'l-Vabila ala dara'ihi'l-Hanabila* isimli eseridir. İbn Humeyd 1820'de dünyaya geldiğinde, I. Suûd Devleti, Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa tarafından yıkılmıştı. Dolayısıyla o, Suûdîlerin Necid'de varolma mücadelesi verdikleri bu dönemde eserini kaleme almıştır. İbn Humeyd, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Vadi-i Müseylime'de bulunan Uyeyne'de dünyaya gelmesinden hareketle onu "yalancı peygamber Müseylime"ye benzetir.[161]

Muhammed b. Suûd'un ölümünden sonra oğlu Abdülaziz emir olmuştur (1765). Abdülaziz önce kuzeye doğru hareket etmiş ve Ahsâ'yı ele geçirmeye çalışmıştır. Bu bilgilerin İstanbul'a ulaşması üzerine Bağdad ve Basra vâlisi Ömer Paşa uyarılmıştır.[162] Ancak Abdülaziz'in yaptığı ittifaklar sayesinde 1784 senesinde Ahsâ'nın güneyindeki bir mevkiye yerleşmesi engellenememiştir. Bundan sonra Osmanlı Devleti ile kıyamcı kabul edilen kabilelerden oluşan Suûdî müttefik güçleri karşı karşıya gelmiştir. Ahsâ'nın kuzeyinde Osmanlı askerlerinin desteklediği Müntefik aşiretiyle giriştiği mücadelede galip gelen Abdülaziz nüfûzunu genişleterek Ahsâ'nın limanı olan Uceyr'e kadar ulaştı.[163] Vehhâbîlere dair endişenin bu tarihlerde Haremeyn ahalisi arasında arttığını İstanbul'a gönderilen mektuplardan anlamak mümkündür. 1773 tarihinde Medine kadı ve müftüsünün de aralarında yer aldığı kırk yedi mühürlü bir yazıda, Necid'de Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bir mezhep icat ettiği, civar ahaliyi idaresine aldığı, Medine'yi zabt etmek niyetinde olduğu bildirilmiş ve Devlet-i Aliyye'den kendilerini koruması talep edilmiştir.[164] 1795 senesinde Ahsâ ve Katif'i alan Vehhâbî-Suûdîlerin bu yerleri geri almak amacıyla Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın (vâliliği 1780-1802) hazırladığı ve komutasını 1797'de Müntefik şeyhinin, 1798'de de Kâhya Ali Paşa'nın yaptığı askerî seferler başarılı olmamıştır. Vehhâbîler tarafından savunulan Ahsâ kalesine yapılan başarız bir saldırıdan sonra, Kâhya Ali Paşa, altı günlük yürüyüş mesafesinde olan Der'iyye'ye ulaşamadan Abdülaziz b. Suûd ile altı senelik bir anlaşma imzalanmıştır.[165] Vehhâbî-Suûdîler çölde güçlüydüler ve bölgedeki kabilelerin desteğine sahiptiler. Bundan sonra Süley-

---

161 Bkz. Commins (2005:83).

162 Bkz. BOA (HAT 11659); (HAT 56169); (HAT 14598), ayrıca bkz. Longrigg (1925:204-205); Kurşun (2009 c:37:585).

163 Bkz. İbn Gannâm (1961:138-140); Kurşun (2009 c:37:585).

164 Bkz. BOA (HAT 3855/A); (HAT 3855/İ); (HAT 3855/J).

165 Bkz. Zinkeisen (2011 c:7:145).

man Paşa Vehhâbî-Suûdî saldırılarına karşı Bağdad ve çevresinin istihkâmına önem vermiştir.[166]

Necid'in Der'iyye kasabasında oturan Emîr Muhammed b. Suûd'un 1745 senesinde Vehhâbî olması ve çevresindeki aşiretleri yağmalamaya başlaması, I. Mahmud zamanında Bâbıâli'nin dikkatini çekmişti. Fakat yaygın kanı, bunun olağan bedevî yağmacılıklarından olduğunu sanan hükümetin, harekete ehemmiyet vermediği yönündedir. Emîr Muhammed, 1766 senesinde öldü ve yerine Abdülaziz b. Suûd geçti. 1795 senesinde Ahsâ'yı ele geçiren Abdülaziz,[167] 21 Nisan 1802'de Kerbela'ya saldırdı. Yeni emîr, 1803 başlarında Hicaz'ı yağmalamaya başladı ve Tâif şehrini aldı.[168] 30 Nisan 1803 tarihinde Mekke'yi ele geçirdi. Hicaz'daki Osmanlı Beylerbeyisi Şerîf Paşa, 6 Ağustos'ta Vehhâbîleri şehirden çıkardı. Ancak Mekke'nin yaklaşık 3 ay süresince Vehhâbî idaresinde kalması, ciddi akisler yaptı. Emîr Abdülaziz, 4 Kasım 1803'te Der'iyye Camii'nde bir Şiî tarafından öldürüldü.[169] 37 sene Vehhâbîlerin yöneticisi olan olan Abdülaziz, Vehhâbîliği güçlendirmişti. Emîr Abdülaziz'in yerine Suûd ibn Suûd emîr olmuştu. Suûd, 1803 ve 1811 senelerinde Umman'ı iki defa geçici olarak ele geçirmeyi başarmıştır. 1805 Haziranı'ndan 2 aralık 1812 tarihlerine kadar 7 sene Medine'ye, 1806 Ocak ayından 23 Ocak 1813'e kadar 7 sene de Mekke'ye hâkim oldu.[170] Hicaz, Cidde'de ikâmet eden beylerbeyi tarafından idare edilirdi. Ancak Mekke ve Medine şehirlerinin işleri, "şerîfler" denen ve soyları Peygamber'e kadar uzanan ailenin elindeydi. Bu dönemde ise Mekke şerîflerinin en meşhuru, 11 Ocak 1788 tarihinden 1814 Ocağı'na kadar bu makamda kalan Şerîf Galib b. Müsâid b. Saîd b. Zeyd b. Muhsin'dir. 1814'te azl edildikten (1814) sonra, 1817 Ocağı'nda Selanik'te ölmüştür.[171]

Muhammed b. Suûd'un Vehhâbî öğretisine tâbi oluşuyla birlikte, Vehhâbîlik kabileler birliğinin dinî ideolojisi haline geldi. Peygamber'in hayatını taklit etmeye çalışarak, Muhammed b. Suûd ve halefleri çevrelerindeki kabilelere karşı savaş açtı ve onları İslâm'ın selefi versiyonuna kattı. Vehhâbî-

---

166 Bkz. BOA (HAT 57033).

167 Bkz. Mackie (1924:191).

168 Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, Taif'in Vehhâbîlerin eline geçtiği haberi Sultan III. Selim'de, ciddi bir heyecan ve endişe yaratmıştır (1309 c:7:204).

169 Bkz. Jorga (2005 c:5:128).

170 Bkz. Öztuna (1994 c:5:93).

171 Bkz. Öztuna (1994 c:5:93).

Suûdîler 1773 senesinde Riyad'ı alarak,[172] hareketlerine muhalif kalan Emîr Devvas, Zeyd b. Zâmil ve İbrâhim b. Süleyman gibi önde gelen emîrleri Riyad'ı terk etmeye zorlamışlardı.[173] Diğer taraftan 1774 senesinde Mekke emîri Şerîf Mes'ud, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın iddialarına karşı Mekke ulemâsına fikrini sormuş, onlar da "Muhammed b. Abdilvehhâb'ın zorla iknası, eğer kabul etmezse katledilmesi"ne dair bir fetva vermişti.[174]

Mekke emîri Mes'ud zamanında (1733-1752) az sayıda Vehhâbî din adamı, Vehhâbîliğin öğretilerini anlatmak ve hac için Mekke'ye geldiler, kendilerine herhangi bir müdahale olmadı. Ancak fikirleri kabul görmedi ve bir sonraki sene hacca katılmalarına müsaade edilmedi.[175] İbn Suûd, Vehhâbîliği gerçek İslâm adına Arabistan'da yaymak için ilk askerî harekâta başlayıp (1745), şerîflerin nüfûzunu tehdit edene kadar siyasî bir endişe uyandırmamıştı. Osmanlı İmparatorluğu ise 1750'lerden itibaren Bağdad ve Basra vâlileriyle Mekke şerîflerini uyararak Vehhâbîliği benimsemiş olan Suûdîlerin faaliyetlerinin önlenmesini istemiştir.[176] 1164/1750 senesinde Mekke-i Mükerreme emîri Şerîf Mes'ud'a gönderilen hükümde açık bir şekilde Vehhâbîliğin üzerine gidilmesi ve elebaşılarının ortadan kaldırılması emredilmiştir.[177] 1777'de Sultan I. Abdülhamid, Arap Yarımadası'ndaki ge-

---

172 Hacr, yani Riyad Emevî Devleti boyunca ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde Yemâme vâlilerinin ikâmet yeri olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Al-Juhany (1983:48-49).

173 Bkz. Cook ve Öz (2005 c:30:492).

174 Ancak Şerîf Mesud vaziyeti İstanbul'a bildirdiyse de, buna ilk zamanlarda pek ehemmiyet verilmeyip, fazlaca mutaassıp ve İslâm'ın aslına aykırı olmayan bir mezhebî cereyan olarak kabul edildi. Ama Cidde vâlisine bu meseleyle ilgilenmesi ve siyasî faaliyetlere kalkıştıkları takdirde Vehhâbîlerin tenkil edilmesi bildirildi. Bkz. Cezzar-Sertoğlu (1971 c:5:2869).

175 Bkz. Gaury (1951:173, 181-182); Abir (1971:187); Al-Uthaymin (2009:67).

176 Bkz. BOA (C.DH. 6716). Diğer taraftan Vehhâbîler Basra Körfezi'nde faaliyetlerine başlayıncaya kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece bir iç meselesiydi. Ancak 1778'den itibaren Körfez'de bazı şeyhlikler üzerinde nüfûzları oldukça artan ve buradaki kabilelerle ittifaklar kuran Vehhâbîler ilk olarak İngiltere'nin ilgi alanına girmiştir. Bkz. Standish (1967:325-328); Abir (1971:188); Ecer (2001:169).

177 "... Mülhid-i mezburûn vücûd-ı habâset nehar ve teba-i cehalet-itiyadının āb ü tāb-ı seyf-i şeriat ile izhâb ve izaleleriyle irad-ı mukaddesenin tathiri lazımeyi zimmet-i diyânet ve siyaset ve vâcibe-yi uhde-yi şerâfet ve emanetiniz olmak hasabiyle ... üzerlerine varub mülhid-i merkûmu kahr ve istîsal ve itikad-ı batıllarında ısrar ile pâ-ber-ca merkez-i ilhâd ve istikrar olan tâbilerini ariza-yı demar ü nekâl eylemeniz..." Bkz. BOA (C.DH. 6716).

lişmeler üzerine bunun "bir hoşca tahkîk" edilmesini Cidde vâlisinden istemiştir.[178] Mekke emîri Şerîf Sürûr b. Müsâid'in aldığı tedbirler, Medine'yi kontrol altına alma ve hac yolunun güvenliğini sağlama çabası ise İstanbul tarafından destek görmüştür.[179]

Diğer taraftan Şerîf Sürûr (Emîrliği 1771-1788)'un ölümünden sonra yerine geçen Galib b. Müsâid, Vehhâbîlere Şiîlerin ödediklerinden daha az bir bedel ödemeleri karşılığında hac için Mekke'ye girebileceklerini söylemiştir.[180]

Yeni Arap Devleti'nin hanedan karakteri 1788 yılında sağlamlaşmıştır. Abdülaziz oğlu ve gelecekteki ardılı Suûd için idaresi altındaki kabile ve ailelerden biat almıştır. Bu süreç 1792 senesinde dinî otorite Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölümüyle tamamlanmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Uyeyne'yi terk ettiğinden itibaren geçen neredeyse yarım yüzyıllık sürede, Arap Yarımadası'nda bir Arap teokrasisinin gerçekleştiği görülmektedir.[181]

Suûd b. Abdülaziz 1789 senesinde Fırat nehri üzerindeki Cüfeyr kalesini almak için Der'iyye'den harekete geçmiştir. Bağdad vâlisi Süleyman Paşa, Vehhâbî-Suûdî kuvvetleri karşısında başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Rakka âyânı Hacı Mehmed Ağa, Vehhâbî-Suûdîleri yenilgiye uğratmıştır.[182]

---

178 Bu cümleyi Sarıcaoğlu, Enverî'den aktarmaktadır (2001:220). Şen'e göre de I. Abdülhamid döneminde Vehhâbî meselesi önemsenmiş, ancak Osmanlı/Rus-Avusturya savaşları sebebiyle ihmal edilmiştir (2003:84). Ancak 1781 senesinde I. Abdülhamid, Mekke şerîfine Şam vâlisinin Vehhâbî saldırı ve yağmalarına karşı emniyeti tesis için Mekke'ye gönderileceği ve kendisiyle görüşeceği bildirilmiş, şerîfin tek başına hareket etmemesi istenmiştir. Ayrıca Bağdad'dan Mekke şerîfine barut ve cephane gönderilmesi emredilmişti. Bkz. BOA (HAT 610); (HAT 3810).

179 Uzunçarşılı (1972:113-114); Sarıcaoğlu (2001:220).

180 Câbî Ömer Efendi tarihinde bu gelişmeyi şu şekilde anlatmaktadır: "Şerîf Sürûr vefat idüp (ö.1202/1788), yerine şerîf olan (Galib b. Müsâid) hüccâc-ı urban-ı Arab'dan hîn-i hacda, Acem hüccâcı gibi, vergü talepleriyle, Vehhâbî nâm urban-ı Arab, bu maddeden ziyâde münfail olduğu bu tarafa inhâ ile..." Câbî Ömer Efendi (2003:82). Ayrıca bkz. BOA (HAT 992); Abir (1971:188); Peters (1994:175-176).

181 Bkz. Holt (1966:153).

182 Bu yenilgiden sonra Suûd Mısır'dan gelen Hac kervanına saldırmış ve mallarını yağmalamıştır. Şerîf Galib, asker tedarikiyle birlikte Der'iyye'yi ele geçirmek için Mekke'den ayrıldı ve Şa'ra Vadisi'nde başarısız olunca geri çekildi ve Şa'ra'da kendisine yardım etmeyen bedevî kabilelerinin köylerini tahrip etti (1793). Bunun üzerine Suûd b. Abdülaziz bedevî kabileleriyle temas kurarak çoğunu kendi

Benû Hâlid ve Vehhâbî-Suûdîler arasındaki düşmanlık 18. yüzyıl boyunca sürmüş ve onların Ahsâ istikametine hareket etmelerinde de belirleyici olmuştur. Bu düşmanlığın temelleri ise, 1744/45 senesinde Ahsâ yöneticisi Benû Hâlid Kabilesi şeyhinin Muhammed b. Abdilvehhâb'ı Uyeyne'de yaymaya çalıştığı fikirleri sebebiyle kovmasıyla atılmıştır. 1744/45 senesinde Vehhâbî-Suûdî ittifakının gerçekleşmesinden sonra Benû Hâlidîler saldırgan bir politika izlemiş ve Vehhâbîler ve Necid'deki müttefikleri üzerine sık sık sefer düzenlemişlerdir.[183] 1774 senesinde Benû Hâlid şeyhi Urayir'in ölümünden sonra kabile bölünmüştür. Urayir'in yedi oğlu liderliği ele geçirmek için savaşmış, içlerinden Sâdun diğer kardeşlerine karşı başarılı ve kabilenin yeni şeyhi olmuştur. Sâdun'un on iki yıllık idaresinden sonra Vehhâbîlerin desteği ve Müntefik Kabilesi'nin yardımlarıyla Benû Hâlid'in Âlü Abdillah kolundan Abdulmuhsin tarafından yerinden edildi. Bu şekilde Benû Hâlid ikiye bölünmüş, birinci kol Hasâ'da Zaid ibn Urayir'in idaresinde, ikinci kol Müntefiklerin yardımını alan ve kuzey çölünde yaşayan Abdül Muhsin'in kontrolündedir.[184] Benû Hâlid içindeki bu vaziyet karşısında Vehhâbî-Suûdîler Ahsâ'ya seferler düzenlemeye başladılar. 1787 senesinde Abdül Muhsin'in yazdığı takrirde, Suûdîlerin Necid'deki sefer güzergâhı ve Müntefik Kabilesi ile girdikleri nüfûz mücadelesi anlatılmaktadır. Takrirde, "... merkûm Suûdoğlu'nun maksadı kaziye-yi Necef veyahud Hille oldu-ğu..." ve "... mahzûl-i merkûm Der'iyye'den şark ve şimâl tarafına doğru üç merhale mesafede Decani nâm mahalde ikâmet ettiği..."[185] belirtilmektedir. 1793 senesinde Suûd ibn Abdülaziz'in Hufuf'a atadığı Vehhâbî

---

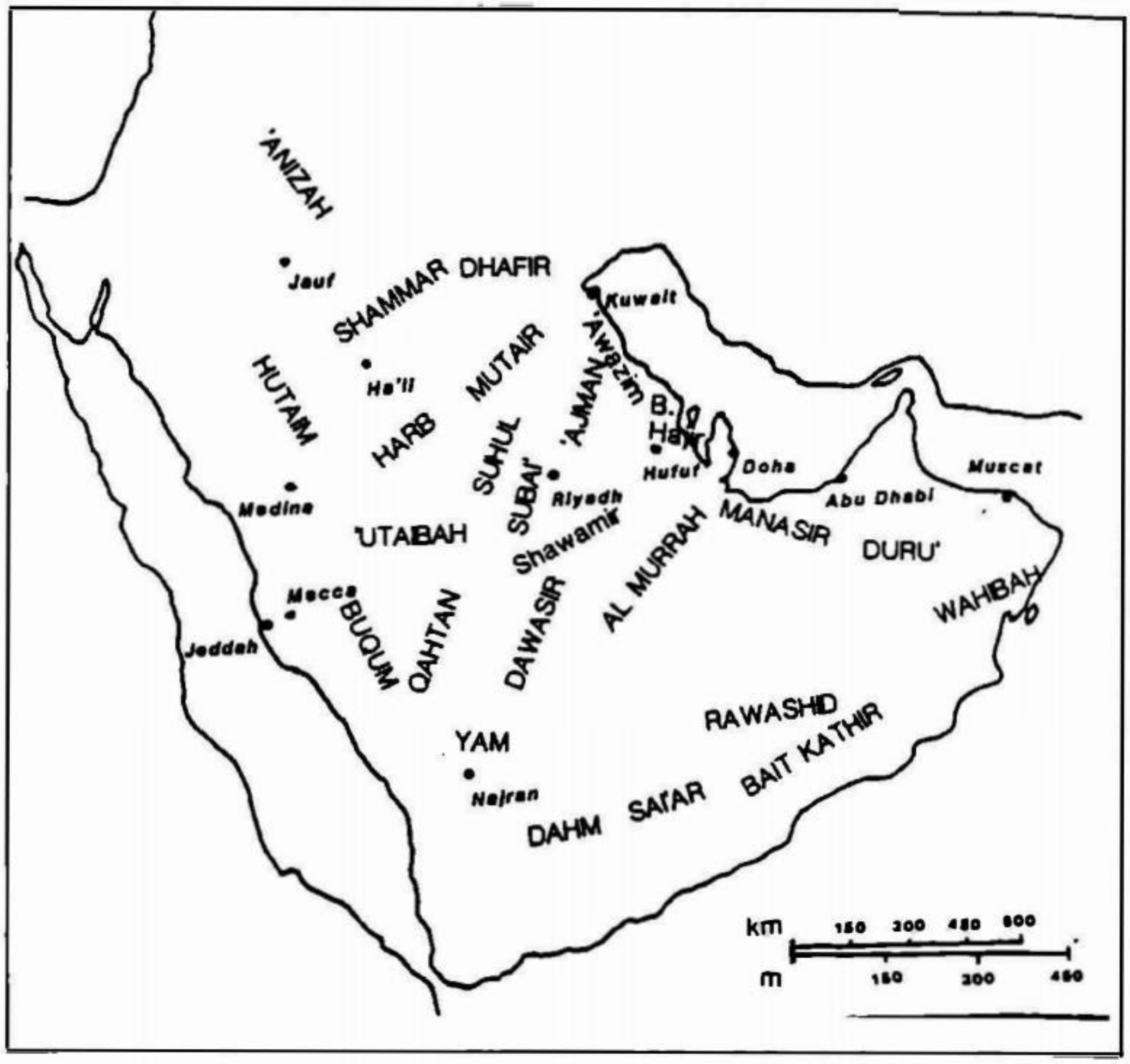
mezhebine soktu. Bu kabileler, Şerîf Galib (1788-1813)'in saldırılarına karşı Suûd'un yardımını almayı planlıyorlardı. Cezzar-Sertoğlu (1971 c:5:2870-2871).

183 Vehhâbî-Suûdîlere karşı dört büyük sefer gerçekleştiren Benû Halid 1789/90'da yenilgiye uğramış ve Necid seferlerine son vermiştir. Bkz. Âlûsi (1384:30); Abu Hakime (1965:131); Rentz (1972:55); Webster (1987:46); Cook ve Öz (2005 c:30:492).

184 Bkz. Abu Hakime (1965:134).

185 Bkz. BOA (HAT 64); (HAT 64/A) Şerîf Galib Surre eminine vaziyeti anlatan bir mektup vermiş ve Vehhâbîlerle mücadele için yardım talep etmiştir. Bkz. (HAT 11594); (HAT 8237); (HAT 10523) I. Abdülhamid yeni şerîf, Mekke ve Cidde vâlisi hakkında surre emîni Şerîf Efendi'den malumat almıştır. Bkz. BOA (HAT 868); (HAT 9326) Lakin Şerîf Galib Vehhâbî üzerine sefer halindeyken, Sultan Vehhâbîlere karşı mücadele için Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'yı görevlendirmiştir. Bkz. (HAT 3855); (HAT 3855/C, F); (HAT 8091); (HAT 8741); (HAT 12324).

Harita 6: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kabilelerin yer değiştirmesi.



vaiz'in öldürmesinin ardından, Vehhâbî ordusu köyleri talan, hasadı yağma etmiş, ağaçları kesmiştir.[186] Bu düşmanlık döneminde, Orta ve Güneybatı Arabistan'ın çok sayıda büyük bedevî kabileleri Yarımada'nın doğusunda kendilerine bir destek buldular. Bunlardan en güçlüleri Mutayir, Acman ve el-Murra'dır[187] İbn Bişr 1211 (1796) senesinde Emîr Suûd'un sefer yaptığından bahseder. Güneydoğuda Benû Hâlid'e karşı Subayi, Suhul, Mutayir ve Acman'a askerî destek sağlamıştır. Suûd'un bedevî müttefiklerine sürüle-

186 Bkz. Philby (1955:82).

187 Eski ve büyük kolları olan göçebe bir kabiledir. El-Murra Kabilesi, Doğu Arabistan'da Körfez kıyı şeridi ile Necid arasında yani Kuzey Cabrin (Yabrin)'de el-Ukayir limanının hinterlandı ve güneyde Rub' el-Hali çölü arasında yaşamaktadırlar. Bkz. Peterson (1993:109).

rini ve ailelerini getirmeleri, Benû Hâlid'in topraklarında yayılmaları, kuyularını işgal etmeleri talimatı verildi.[188]

1790 senesi başlarında Necid'deki son önemli rakipleri Ahsâ'ıun Benû Hâlid şeyhlerini bertaraf edince Suûdlar, kuzeye ve güneye doğru yayılma hamlesi başlattılar. Vehhâbîlerin ilk yayılma güzergâhlarının Doğu Arabistan olduğunu söyleyebiliriz. Bunu özellikle 1765-1803 seneleri arasında Vehhâbîlerin yaptıkları seferlerden anlamak mümkündür. Örneğin 1793-1795 yılları arasında Kuveyt'e saldırmış, 1795'te Ahsâ'yı ele geçirmiş, 1802 ve 1803 arasında ise Bahreyn'de nüfûz tesis etmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan 1784-1798 yılları arasında Vehhâbîler Irak sınırlarına sürekli saldırılar düzenlemişlerdir. Buna karşın Vehhâbîlere karşı ilk Osmanlı askerî seferi 1798-1799 yıllarında gerçekleşmiştir.[189] Mekke şerîfi Galib (1788-1813) ise, kardeşinin kıyamını[190] tenkil ettikten sonra Necid ve Hicaz'dan topladığı bedevîlerle on bin kişilik bir ordu kurarak 1790'da Suûdî tehlikesine karşı Der'iyye'ye hareket etmiştir.[191] Ancak 1791 senesinde Abdülaziz ibn Muhammed, Der'iyye'den Vehhâbîliği anlatması için Şerîf Galib'e bir âlim göndermişti ve bu Vehhâbî âlim Muhammed bin Abdilvehhâb'ın İbn Hanbel'in takipçisi olduğunu tekrarlamıştır.[192] Şerîf Galib'in 1790-1791 yılları arasında Vehhâbîlere yönelik seferlerine rağmen bu yıllarda hacıların Haremeyn'e

---

188 Bkz. İbn Bişr (1971 c:1:131), ayrıca bkz. Webster (1987:46-47).

189 Bkz. BOA (HAT 10682) ayrıca bkz. Lorimer (1986 c:3:1056-1058).

190 Mekke Emîri Şerîf Galib'in kardeşleri ve diğer şerîfler 1788 senesinde kendisine isyan etmişlerdir. Mekke kadısı ve dört mezhep müftüleri vasıtasyla araları bulunarak barıştırılmışlardır. Ancak Şerîf Galib'le kardeşinin oğlu Şerîf Abdullah ve Şerîf Ahmed, Mekke şehrinin içinde birçok defa çarpışmışlardır (Ekim 1789). Şerîf Abdullah bunun üzerine askeriyle Hüzeyl Kabilesi'ne gidip oradan adam toplayarak Şerîf Galib'le savaştı. Savaş sonrasında Şerîf Galib Mekke'ye çekilirken, Şerîf Abdullah Taif'i ele geçirdi. Ancak Mekke şerîfi Galib İstanbul'un da desteğini sağlayarak Şerîf Abdullah'ın kıyamını bastırmıştır. Bkz. İzzi (1199:275); Abir (1965:35); Cezzar (1971 c:5:2703); Didier (1985:90-91); Süreyya (1995 c:3:727); Uzunçarşılı (2007 c:4/1:607) Şerîf Abdullah ve Şerîf Ahmed'e dair az bilinen bir husus da bunların Mısır üzerinden İstanbul'a gelmek istemeleridir. Şerîf Galib karşısında yenilgiye uğrayan ve Mekke'den ayrılan bu iki kardeş kendilerine Şam'dan maaş tahsis edilmesini istemişlerdir. Bkz. BOA (HAT 4309); (HAT 11409); (HAT 10831); Şem'dânî-zâde (1980 c:2/b:103-104).

191 Mekke Emîri Şerîf Galib'in Vehhâbîlere karşı düzenlediği seferler için bkz. Abir (1971:188-189).

192 Bkz. Al-Uthaymin (2009:69-70).

ulaşmasında ve hac yapmalarında herhangi bir güçlükle karşılaşılmamıştır.[193] Mekke şerîfi ile Vehhâbîler arasında gerçekleşen çatışmalar 1205 (1790)'ten 1220 (1805) senesine kadar sürmüş, Vehhâbî meselesini sultana bildirmek üzere Şerîf Galib 1796'da Şeyh Ahmed Türkî'yi İstanbul'a göndermiştir.[194] Cevdet Paşa bu vaziyeti şöyle aktarmaktadır:

> "... Ve bir vakitten berü Vehhâbîlerin tuğyanı hasebiyle arz ve beyân-ı hâl itmek üzere mukaddemâ Şerîf-i Mekke tarafından Dersaadete mahsus me'murlar gönderilmiş... devletten istimdâd zımnında Şerîf tarafından feryadnâmeler gelmiş olmasıyla Vehhâbîlerin üzerine devletce tedârikât-ı külliye lazım gelüp Avrupa ahvalinin karışıklığı ise bunun icrâsına mâni olduğundan Hicaz'ın kuvve-yi mevcudesiyle Vehhâbîlere mukavemet ve müdafaaya çalışılurdı. Ancak Vehhâbîlerin kuvveti günden güne ziyade olmakda bulunduğundan neticesi vahim olacağı anlaşılmağla hakikat-i hâli şifahen arz etmek üzre 1212 senesinde Şerîf-i Mekke tarafından Şeyh Ahmed Türkî namında bir zat İstanbul'a gönderilmiş idi..."[195]

Diğer taraftan Mekke şerîfi Galib, Şam vâlisine, kethüdası Süfyan Ağa ile 1791/1792 yılında gönderdiği haberde, "Haremeyn-i Muhteremeyn'in kurbinde ve bu'dinde olan kabâil-i urbânın ekserisi hâricî mezkûrun mezhebine girdikleri şâyî'[196]"olduğundan bahsederek, Vehhâbîlerin Arap Yarımadası'nda

---

193 Bkz. BOA (HAT 27610), 1791 yılında Şam ve Sayda eyâleti ile hac emîrliğine Cezzar Ahmed Paşa tayin edilmiş, Cezzar Paşa, hac güzergâhında hac kâfilesine saldıran urbanın başlarını vurdurarak, hacıları Haremeyn'e ulaştırmıştır. Bkz. BOA (HAT 3833/A); (5131); (HAT 5247); (HAT 9534); (HAT 11378); (HAT 11578); (HAT 11670); (HAT 14588).

194 BOA (HAT 3841) Mekke Emîri Şerîf Galib, 1790, 1795 ve 1798 senelerinde üç defa Necid'e sefer yapmışsa da Vehhâbîlere karşı başarılı olamamıştır. Uzunçarşılı (1972:117) Mekke şerîfinin Vehhâbîlere karşı hazırladığı orduda, güneydoğuda yer alan aşiretler ve Cebel-i Şammar'daki kabileler de yer almıştır. Bkz. BOA (HAT 12169); (HAT 8143); (HAT 9625); (HAT 10962); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:194).

195 Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:6:353).

196 Bkz. BOA (HAT 3855-K); (HAT 3803) Ayrıca Şerîf Galib'in Suûdîlerin urbanı kendi yanına çekmesi karşısında, "harîcî merkumun üzerine varılması niyetinde olduğunu ima eden" ancak bunun için gerekli mühimmât ve zahireye ihtiyacı olduğunu yazdığı tahrirâta, "... Cidde ve Şam ve Mısır vâlilerine emîrler ısdâr ve tisyâriyla ifade ve iş'ar ve şerîf-i müşârünileyh maarifetiyle urbandan tüfenk-endaz birer asker tedarik olunması..." şeklinde bir cevap yazılmıştır. Bkz. BOA (C.DH. 6088); (HAT 64/A); (HAT 3849); (HAT 16094).

kabilelerin desteğini Mekke şerîfi aleyhine aldığını anlatmaya çalışıyordu. Necid'de gerçekleşen bu hareket artık Osmanlı İmparatorluğu'nun ileri karakol mevki için bir tehdit olarak görülmeye başlıyordu. Diğer taraftan 1798 senesinde Fransa'nın Mısır'ı işgali[197] bölgede iki önemli gücün ekonomik ve siyasî rekabetine sebep oldu: Fransa ve İngiltere.[198] Bu rekabetin odak noktalarından biri Kızıldeniz ticaret yolu[199] ve Arap Yarımadası ticaretiydi. Özellikle Cidde limanı[200] aracılığıyla gerçekleştirilen ticaret Yemen'den gelen kahve ve Hint mallarının alışverişi için önem arz etmekteydi. Mısır bu ekonomik faaliyette bir pazar olmanın yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'ya akan ticarî bir kanal işlevine sahipti.[201] Mısır'ın işgalinden sonra Fransızlar Mekke şerîfi Galib ile görüşmeye başladılar. Bu durumu kendileri için bir tehdit olarak algılayan İngilizler, Mekke şerîfini kendi taraflarında tutmak için, önde gelen Hintli Müslümanlardan Mehdî Ali Han'ı, Şerîf'le görüşmesi ve Fransızlara karşı İngilizlerin yanında yer alması için Cidde'ye gönderdiler. Ancak Şerîf, Fransızların Filistin'e doğru seferlerini genişletmeleri üzerine Fransızlarla pazarlığa oturmayı yeğlemiş görünmektedir.[1] Fransızların Mekke şerîfine iki önemli vaadleri olmuştur: Fransızlar Mısır'da kaldıkları sürece Şerîf'in Mısır'dan giden surrenin ve Cidde limanı gümrüğünün tasarruf hak-

---

197 Fransa'nın Mısır'ı işgali hakkında bkz. Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:40-45)

198 Özellikle Kızıldeniz, Doğu Arabistan ve Basra Körfezi'nde cereyan eden rekabet hakkında bkz. NA (WO 1/345); Baldwin (1802:203-205); Yapp (1967:329); Ingram (1973a:10) Bu dönemde belgelere yansıyan bir diğer mesele de Hicaz'a yönelik Rus tehdidi endişesidir. İstanbul'a gönderilen tahrirât ve mektuplarda küçük bir donanma ile Süveyş'e gelecek Rusların, Mekke ve Medine'ye saldırma ihtimalleri olduğu, Cidde, Mekke, Yenbu' ve Medine'yi işgal etmek niyetindeki Rusların, Muha mevkiinde kılavuz almalarına, ayrıca Cidde, Yemen ve Süveyş taraflarına girmelerine engel olunduğu İstanbul'a yazılmıştır. Bkz. BOA (HAT 3833/C); (HAT 3833/B) Bu haberler üzerine Şerîf Galib Ruslara karşı tedbir alacağını bildirmiştir. Bkz. BOA (HAT 3833).

199 Kızıldeniz ticareti, Malaka boğazından, Malabar sahili limanlarından başlayarak Hindistan'a ve buradan da Basra Körfezi'ne, Dicle-Fırat nehirleri ve kervanlar aracılığıyla Suriye limanlarına ulaşmakta idi. Başka bir güzergâh ise, Kızıldeniz yolu ile Süveyş, oradan da İskenderiye'ye gitmekte idi. Bkz. Orhonlu (1961:2); Salibi (1979:77-78).

200 Cidde limanının ticarî önemi Kızıldeniz'de emniyetli bir doğal liman ve Mekke'ye yakınlığı sebebiyle de binlerce hacı için uğrak yeri olmasından kaynaklanmaktadır. De Gaury (1951:116-117).

201 Bkz. NA (FO Abyssinia 1/1:4); Burckhardt (1829:16-18); Abir (1965:33); Hathaway (2008:160).

kına sahip olması.[202] Diğer yandan Fransızlarla Mekke şerîfinin yaptığı görüşmeler dışında, Şerîf'in Mısır'ın işgalinden sonra *cihad* ilan etmemiş olması, Vehhâbî hareketi yanında Hicaz'da Osmanlı aleyhine bir hareketin daha varlığını göstermektedir. Ayrıca Mekke şerîfi Cidde limanı gümrüğünden İstanbul'a ayrılan payı da göndermeyi kesmiştir.[203] Cidde limanı gümrüğüne dair genel uygulamaya göre, Cidde Paşası tarafından tayin edilen bir Ağa ve Mekke şerîfinin görevlendirdiği bir kişinin kontrolünde vergi tahsîl edilir; yarısını Cidde Paşası, diğer yarısını da Mekke şerîfi alırdı.[204] Aralık 1798'de Süveyş limanı, bir sene sonra da (1799) Kuseyr, Fransızların eline geçti;[205] bu, hem Hicazlıları hem de Şerîf Galib'i zor bir durumda bıraktı. Hicaz gıda maddesi (zahire) temininde ve ekonomif faaliyetler açısından Mısır'a bağımlıydı. Surre ve zahire taşıyan kervanın gelmemesi sebebiyle Hicaz'da kıtlık baş göstermiştir.[206] Dolayısıyla bu durum, Kızıldeniz'de Hicazlıların Fransızlarla ticaret yapmaları neticesini doğurmuştur. Hatta 1799 senesinde Süveyş'e kahve, baharat ve sair ticarî emtia taşıyan dokuz gemi gelmiştir. Gemilerdeki beş yüz porsiyon kahve Mekke şerîfi Galib'e aittir. Aslında İngilizler bu gemilerin hareketini engellemeye çalışmışlar, lakin Şerîf'in yazdığı mektup üzerine Cidde limanından bu gemiler hareket edebilmişlerdir. Fransızlar Şerîf'in gönderdiği kahveleri vergiden muaf tutmuşlardı, zira Şerîf Galib gemilerin Süveyş'e gelmesinden yirmi gün önce bu durumu Fransızlara yazmış ve bir de onlara hediye göndermiştir. Fransızlar bu mektubu Mısır halkına duyurmuş, bastırıp sokaklarda halka dağıtmışlardır. 23 Nisan 1799 tarihli bu mektuptan, Fransızların Mekke şerîfi ile görüştükleri, Süveyş ve Maskat-Moka arasındaki ticarî güzergâhda kahve ticareti konusunda kendi lehlerine bir düzenleme yapmak istedikleri anlaşılmaktadır.[207]

İlk Vehhâbî-Suûdî karşıtı eylem 1797/98 yılında bir Osmanlı vâlisi tarafından gerçekleştirildi.[208] Vehhâbî-Suûdîler, bu tarihte Hille'ye kadar gelmiş

---

202 Şerîf Galib'in Fransızlarla yaptığı pazarlığın ayrıntıları için bkz. Abir (1965:38); Al-Jabartî (1994:93-94); Douin, Fawtier-Jones (1929 c:1:2).

203 Bkz. Abir (1965:40).

204 Bkz. Evliya Çelebi (2005 c:9:408).

205 Bkz. Ingram (1984:140-141).

206 Bkz. Abir (1965:41).

207 Bkz. al-Jabartî (1994:94).

208 Irak'ta Süleyman Paşa (1780-1802)'ya karşı çok sayıda bedevî ve Memlûkluyü bünyesine katan Suku'l-Şuyuh'un Müntefik aşiretinin lideri Şeyh Tuvani, 1784 senesinde Zübeyir ve Basra'yı ele geçirmiş ve burada Süleyman Paşa'nın

ve Ümmü Abbas Köyü'nü yağmalamışlardı.[209] Bağdad vâlisi Süleyman Paşa, Müntefik ve diğer kabilelerden sağladığı askerî kuvvetlerle Vehhâbîlere karşı bir sefer düzenledi. Bu askerî sefer Müntefik Kabilesi emîrinin öldürülmesiyle sonuçlanmış ve Ahsâ Eyâleti'nde sahip oldukları üstünlüğü tekrar kazanma umuduyla bu sefere destek veren Benû Hâlid Kabilesi geri çekilmiştir. Bu Irak'tan Vehhâbîlere karşı gerçekleşen askerî seferin başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın politikaları ve Vehhâbîler hakkında İstanbul'a yazdığı tahrirât tenkide uğramıştır.[210] Süleyman Paşa'nın Vehhâbî karşısında başarısız olmasının sebeplerinden biri, kuzeydeki aşiretlerin ayaklanmalarına karşı da tedbir almak mecburiyetinde olmasıdır. Zira bu dönemde Süleyman Paşa Milo aşireti lideri Timur ve adamlarının ayaklanmalarını bastırmakla meşguldü.[211]

---

memurlarını tutuklamıştır. Tuvani, âyânlara baskı yaparak, onları sultandan kendisini Süleyman Paşa'nın yerine Bağdad'a tayin etmesini istemeye zorlamıştı. Buna karşın Süleyman Paşa, Tuvani'nin Müntefik aşireti içindeki rakibi ve Orta Fırat'ın bedevîleriyle kuzeyde Kürt aşiretlerini bir araya getiren Hamid el-Tamir'in desteğini alarak, Ümmü'l-Abbas'ta Tuvani'yi yenilgiye uğrattı (Ekim 1787). Tuvani Vehhâbîlere sığınmıştır. Tuvani'nin etkisiyle Vehhâbîler Irak'a yönelmişlerdir. Longrigg (1925:203-212); Shaw (2008:288).

209 Bkz. Azzavi (1959 c:2:124).

210 Bkz. BOA (HAT 54869); (HAT 57055); (HAT 8135) Irak'ın en önemli Memlûk vâlilerinden biri olan Süleyman Paşa'nın, Vehhâbî-Suûdî meselesindeki aktif rolü, Vehhâbî ulemâsından kimselerin Irak'ın güney ve güneydoğusundaki kabileler arasında propaganda faaliyetlerinde bulunmalarıyla da izah edilebilir. Zira Muhammed b. Abdilvehhâb hayattayken kendi öğretisini takip etmeleri çağrısında bulunmak üzere Irak'a Vehhâbî din adamları göndermeye başlamıştır. Buna karşın Muhammed b. Abdilvehhâb'ın da Şam, Ahsâ ve Haremeyn ulemâsından dinî öğretisinden vazgeçmesi yönünde davetler aldığı da bilinmektedir. Örneğin Bağdadlı Şeyh Abdurrahman el-Süveydî (ö.1785-86), Muhammed b. Abdilvehhâb'a bir mektup göndermiş, Muhammed b. Abdilvehhâb'da yazdığı cevapta öğretisini açıklayarak kendisini savunmuştur. Ayrıca Muhammed b. Abdilvehhâb daha hayattayken Irak ve diğer bölge ulemâsı ve siyasîleri Vehhâbî öğretisini biliyorlar ve kendi bölgelerine nüfûz etmesinden çekiniyorlardı. Irak'ın Vehhâbî propagandasına ve askerî bir saldırıya açık olduğunu ilk fark eden Bağdad vâlisi Süleyman Paşa olmuştur. Hatta Süleyman Paşa 1780'lerde Bağdadlı Hanefi bir müftü olan Şeyh Ahmed el-Tabakcalı (ö. 1798-99)'dan, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın en önemli eseri *Kitabü't-Tevhîd*'e bir cevap yazmasını istemiştir. Bkz. Longrigg (1925:213); Brydges (1834 c:2:9); İbn Gannâm (1961:320-323); Voll (1972:277-291); Abu-Manneh (2003b:351-352).

211 Bkz. BOA (HAT 56704); (HAT 54869).

Suriye ve Irak'a yönelik devam eden Vehhâbî akınlarına karşı Hicaz'dan Şerîf Galib tarafından başlatılan saldırı da Vehhâbîler lehine sonuçlanmıştır (1798).[212] Şerîfin emrindeki güçler Kasr-ı Bassam şehrini alamayınca, ganimet heyecanı bitmiş ve ordu Der'iyye'ye ulaşamadan dağılmıştır. Daha sonra Abdülaziz, Galib'in çağrısına uyan Necid bedevîlerini tamamen dağıtmıştır. Bu dönemi Shaw, "çöl krallığı devlet haline geliyor"[213] diye izah etmektedir. Vehhâbî-Suûdîler Necid'den çıkarak Hicaz ve Irak sınırlarına kadar yağma başlatmış ve Basra Körfezi boyunca Katar ve Kuveyt'e kadar uzanmışlar, hattâ beraberlerinde vaizlerini de götürmüşlerdi. Vehhâbîlerin hızlı yayılmaları ve elde ettikleri ganimetler, giderek daha fazla aşiretin onlara bağlanmasına sebep olmuştur.

4 Nisan 1798 senesinde, Fransa Mısır'ı işgal etmeden üç ay evvel, İngiltere savaş bakanı (the President of the Board of Control and Secretary for War) Henry Dundas, Bağdad vâlisine yazdığı mektubunda, Fransız devrimci doktrinin tüm prensleri tehdit ettiğini ve meşru hükümetlerin bu prensiplerin yayılmasını engellemeleri gerektiğini söyleyerek, bölgedeki herhangi bir Fransız tehdidine karşı ittifak teklifi yapmıştır.[214] Ancak Süleyman Paşa bu dönemde Vehhâbî tehdidiyle meşguldü. Temmuz 1798'den sonra ise, Mekke şerîfinin Fransızlarla ittifakına karşın, Bağdad vâlisi İngiltere ile ittifak kurdu ve ilk adım olarak Umman imamına karşı Basra Körfezi'nde İngiliz deniz gücünü destekledi.[215] Diğer taraftan Mekke ve Irak'tan gelen saldırılar, 1798 senesinde Suûd'un erzak ve deve temin etmek için Kuveyt'i işgal etmesine sebep olmuştur. Bu durum Hicaz'daki kabilelerin Mekke yerine Suûd'a bağlanması sonucunu doğurmuştur. Vehhâbîlere karşı Bağdad vâlisi Süleyman Paşa 1798 yılında ikinci bir askerî sefer düzenledi. Kethüda Ali Paşa'nın komutasında Osmanlı ve kabile güçleri (sayılarının on binin üzerinde olduğu söylenmektedir) Ahsâ'ya ilerlemişler ve burada iki ay süren başarısız kale kuşatmasından sonra geri çekilmek zorunda kalmışlardır.[216] Ayrıca, Basra ve çevresini Vehhâbî-Suûdî saldırılarından korumak için Bağdad vâlisi Müntefik Kabilesi ve bu kabileyle ittifak halinde olan aşiretlerle ittifak kurmuştur.[217]

---

212 Bkz.Holt (1966:153).
213 Bkz. Shaw (2008:293).
214 Bkz. NA (WO 1/358:565); (FO 78/20).
215 Bkz. Ingram (1973a:10); (1973b:162).
216 Bkz. Warden (1856c:428-429).
217 Bkz. BOA (HAT 3274).

Yeniçeri ve Memlûk askerleriyle humbaracı ocağının kullanılmasına rağmen Ali Paşa, Hufuf ve Mubaraz kalelerini alamamıştır. 1799 Nisan ayında Ali Paşa kuşatmayı kaldırmıştır.[218] Hac kervanının yağmalanmaması karşılığında Ahsâ Suûdîlere bırakılmıştır.[219]

29 Eylül 1799 tarihli tahrirde, hâlâ Medine'de ikâmet eden Yusuf Paşa'nın sahip olduğu askerî gücün ve kendisine tâbi olanların azlığı sebebiyle, Vehhâbî meselesinde başarıyla hizmet edemeyeceği, ayrıca Mekke şerîfinin, Cidde'deki kaymakam'ı "def' ederek" gümrüğü zabt ettiği bildirilmiş, Medine ve Cidde kalelerinde de kâfi miktarda mühimmât ve asker olmadığı belirtilmiştir.[220]

Diğer yandan 1213 (1799) senesinde Şerîf Galib ile Suûdîler arasında yapılan barışla, Yemen ve Şam'dan şerîfe tâbi olan urbana tasallut olunmamak şartıyla, Vehhâbîlerin hac için Haremeyn'e girmelerine izin verilmiştir.[221] 1800 senesinde Hasâ ve Katif vahalarının Vehhâbî-Suûdîlerin eline geçmesinden sonra bir Suûdî ordusunun Umman sınırındaki Baraymi'yi aldığı görülmektedir. Baraymi, Nubyalı bir köle olan Harik tarafından kurulmuştur. Burada Na'im, Benû Kitab ve diğer Zahirah kabileleri gibi Umman idaresiyle ilişkileri iyi olmayan kabileler yer almaktaydı, dolayısıyla bahsi geçen kabileler hızlı bir biçimde Vehhâbî davâsına adapte olmuşlar ve Suûdîlerin Umman'a yönelik saldırılarında yer almışlardır.[222] 1803 senesinde Bahreyn Suûdîlerin eline geçmiştir. Diğer taraftan Harik komutasındaki Vehhâbî-Suûdî birlikleri, Umman içlerine seferlerine devam etmiş-

---

218 Ahmed Cevdet Paşa, Ali Paşa'nın çekilmesini, kalenin müstahkem duvarlarına, Vehhâbîlerin silahlı direnişlerine, Ali Paşa'nın ordusundaki develerin ot ve ulafsızlıktan telef olmalarına, ayrıca sahilden orduya zahire naklinin zorluğuna bağlamaktadır (1309 c:7:33). Ayrıca bkz. BOA (HAT 4519); (HAT 3795).

219 Şerîf Galib İstanbul'a yazdığı mektubunda, Ali Paşa'nın Vehhâbîlerle dostluk kurduğunu belirtmiş, Cidde'nin kendisine verilmesini istemiştir. Şerîfin Cidde'yi kendi idaresine dâhil etme arzusuna karşın, Medine muhafızlığı ve Cidde vâliliğine tayin olunan İbrahim Paşa'nın Cidde'de ikâmet etmesi sağlanmıştır. Bkz. BOA (HAT 38556); (HAT 4504/A); (HAT 4504).

220 Bkz. BOA (HAT 6544/D); (HAT 4312); (HAT 10717); (HAT 19597) Hicaz bölgesi için yetersiz zahire en önemli meseledir. Özellikle Necid ve Ahsâ'nın Vehhâbî kontrolüne girmesinden sonra Hicaz'a deniz yolula zahire getirilmeye başlanmıştır. Bkz. BOA (HAT 6674); (HAT 6723/B).

221 Bkz.Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:197).

222 Bkz. Warden (1856a:41-44); Low (1877 c:1:310, 315-319); Kelly (1968:102-103).

lerdi. Maskat'a yakın sahil şeridindeki kabileler, Vehhâbî hareketine dâhil olmuşlardır. Vehhâbîler, Umman içindeki hizipler arasındaki çatışmalarda da bir denge siyaseti izlemişlerdir. Bu gelişmelerin yanında Britanya 1805 senesinde Maskat'taki siyasî varlığını tahkim etmek için Maskat emîrine elçi göndermiştir. Diğer taraftan İngiltere'nin Vehhâbîlerle ilk temaslarının Umman Sultanlığı sebebiyle olduğunu belirtmek gerekmektedir. Umman 17. ve 18. yüzyıllar boyunca özellikle Afrika'nın doğu kıyısı ve Zanzibar'a yönelik yayılmacı siyaset izlemişti. Ancak Vehhâbî-Suûdî Devleti'nin ortaya çıkması ve Doğu Arabistan'da nüfûzunu artırmasından itibaren Umman'ın yayılmacı siyasetinin sona erdiği görülmektedir. Bundan sonra Vehhâbîler, Umman'a tâbi Kavasım'da korsanlık faaliyetlerini desteklemiş ve ayrıca İngilizlerin, Maskat'ın bağımsızlığını destekleyen politikasına karşı, Maskat'ı ele geçirmek için seferler yapmışlardır. Fakat İngilizler Doğu Arabistan'daki Vehhâbî-Suûdî akınlarına rağmen, doğrudan bir çatışma yaşamamışlardır. Kavasım korsanlarına karşı Seyyid Bedar ile ittifak kuran İngiltere 1806 senesinde Kavasım'ı bir üss olarak kullanmak için buraya yerleşmiştir.[223] Bahreyn henüz Vehhâbî-Suûdî ordusuna mukavemet gösterirken, Bağdad vâlisi Süleyman Paşa Bâbıâli'ye yazdığı kaimesinde, "... elan İngilterelü Devleti, Devlet-i Aliyye-i ebediyü'd-devamın saadet ve muhibb-i muvâfıkı olduklarından başka, Memâlik-i Hindistan elân zîr-i tasarruflarında olduğundan bu gûne hizmete can ü gönülden say' idecekleri melhuzuyla mikdar-ı kâfi cenk eder sefâin ile bahren mehâzil-i merkumeye biat idenlerin üzerine azimet...[224]" etmeleri husunda izin istemiştir. Lakin belgenin üzerindeki padişah hattında sadece "manzurum olmuştur, söyleşülsün" yazmaktadır. Sonraki gelişmeler ise, Hasa, Katif, Bahreyn ve Maskat'ta Vehhâbî karşıtı direnişe Britanya'nın Hindistan vâliliği üzerinden deniz yoluyla askerî yardımlarının olduğunu ispatlamaktadır.

Mekke, Medine, Bağdad, Basra ve Maskat'ın Vehhâbî saldırısına uğraması ve vâlilerinin şikâyetleri üzerine Bâbıâli, karşı bir sefer girişiminde bulunmak üzere Bağdad Paşası'nı görevlendirmiştir. 1796 senesi başlarında Süleyman Paşa (Bağdad vâlisi), Olubeyt ve el-Benit kabilelerinin reisi Muhammed Şavi'nin teşvikiyle Sultana ayrıntılı bir rapor göndermiştir. Bu raporda

---

223 Bkz. Lorimer (1986 c:2:424-425, 437, 440); (1986 c:3:1076), ayrıca bkz. Kelly (1968:107-8).

224 Bkz. BOA (HAT 3765); (HAT 3831); (HAT 3799); (HAT 13544); (HAT 19647), ayrıca bkz. Low (1877 c:1:315).

Süleyman Paşa, Bağdad'dan Der'iyye'ye giden yolun toprağın verimsizliği kadar su kıtlığından dolayı da kullanılmaz olduğunu, Vehhâbîlerin askerî sisteminin Osmanlı askerî sistemine zıt olduğunu ve aşılması gereken bu zorlukların durumu göz önünde bulundurulduğunda hiçbir başarı ihtimali görünmeyen bir sefer riskine girmektense savunmada kalmanın daha sağlıklı bir politika olacağını söylemiş, Vehhâbîlerin civarındaki paşaların tümüne bir ortak düşmanın imhası için beraber hareket etme emri verilirse durumun farklı olacağını da belirtmiştir. Bağdad Paşası'nın bu teşhislerini nazarı dikkate almayan Padişah, emirlerini tekrar etmiştir. Süleyman Paşa'nın, Kâhya Ali Ağa önderliğinde bir orduyu Ahsâ'ya hücûm etmek üzere görevlendirdiğini biliyoruz."[225]

> "Bu ordu, 1797 yılının sonunda Hille'ye yöneldi ve Fırat kıyılarını takip ederek Basra surlarının önüne geldi.Burada yaklaşık üç ay konakladı. Nihayet 1798'in Ocak ayının ilk günlerinde sarp kayalar ve kaygan kum tepelerinin arasından on günlük zorlu bir yürüyüşten sonra Ali Paşa, Lahsâ'ya üç günlük bir mesafede bulunan noktaya ulaştı."[226] Kendilerine tatlı su kuyularını gösterecek iyi kılavuzları olmadığından adamları üç gün boyunca su bulamamış, topçu takımları adeta kumda kaybolduğu için onları develerle çektirmek ve yavaş ilerlemek zorunda kalmışlardı."[227]

Ahsâ'da Ali Paşanın ordusu uğradığı yenilgiden sonra hızla geri çekilme kararı verdi. Ali Paşa'nın ordusu Haid'e geldiğinde Vehhâbîler barış teklifleriyle elçiler gönderdiler. Vehhâbîler bu seferin tüm masraflarını karşılamayı teklif edince barış yapıldı.[228] Bundan sonra Vehhâbîler, Basra Körfezi kıyıla-

---

225 Bkz. BOA (HAT 6726); Brydges (1834 c:2:10-13); Raymond (2010:36-37). Kâhya (Kethüda) Ali Paşa (ö. 1222/1807) aslen Çerkezdir. Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın kethüdası, aynı zamanda da damadıdır. Süleyman Paşa'nın ölümünden sonra 14 Recep 1219 (10 Ekim 1804) tarihinde vezirlik rütbesiyle Bağdad ve Basra vâlisi olmuştur. Bkz. Süreyya (1995 c:3:649).

226 H. F. Brydges'in verdiği bilgilere göre ordu, dört veya beş bin Türkten, ayrıca bunun iki katı kadar da Müntefik Arapları'ndan meydana gelmekteydi. Bu kabileler Sofir, Benû Şammar'dı. Brydges (1834 c:2:17-20); Raymond (2010:37) Ayrıca bkz. BOA (HAT 4157); (HAT 6667/C).

227 Bkz. Raymond (2010:38).

228 Brydges'in ifadesine göre, Ali Paşa ile Suûdîlerin ilk karşılaşmalarında büyük bir savaş meydana gelmemiştir (1834 c:2:21). Ayrıca yapılan anlaşmadan sonra (Zilhicce 1214/Nisan 1800), Mekke Emîri Şerîf Galib b. Müsâid İstanbul'a, Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın Kethüdası Ali Paşa'nın hareketlerinin Vehhâbîlerin taşkınlıklarına sebep olduğunu yazmıştır. Bkz. BOA (HAT 3795/A).

rında oturan Arapları itaatleri altına almaya ve Basra civarına hâkim olmaya başladılar. Böylece 1799 yılının sonlarına doğru deniz kıyısındaki birçok yeri ele geçirmişlerdi.[229]

Şerîf Sürûr b. Said, Vehhâbîlerden vergi almak suretiyle hac yapmalarına izin vermiştir, Şerîf Galib b. Müsâid ise, Vehhâbîlerin Mekke'ye girmelerine izin vermediği gibi 1205/1790 senesinde kardeşinin idaresinde bir askerî kuvvet göndermiş ve Vehhâbîleri yenilgiye uğratmıştır. Lakin Vehhâbîlere karşı yaptığı seferlerin hiçbiri kesin bir sonuca ulaşamamıştır. Şerîf Galib 1213/1797/98 senesinde başarısız bir dizi seferin neticesinde Abdülaziz b. Suûd ile bir anlaşma yapmıştır. Buna göre Vehhâbîler Hac için Mekke'ye girebileceklerdir.[230] Hatta 1799 yılında, Vehhâbî hacılar herhangi bir çatışma olmadan Haremeyn'e gelerek haclarını ifa etmişlerdir.[231] Diğer taraftan bölge vâlilerinin zihinlerini meşgul eden bir diğer önemli mesele, Mısır'daki Fransız işgaliydi. Zira Şerîf Galib, Şam ve Bağdad vâlilerinden yardım istediğinde aldığı cevabı, "Mısır seferi derkâr iken kendünün Abdülaziz ile uğraşması münasib olmadığı"[232] şeklinde belirtir. Şerîf Galib özellikle de Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın Der'iyye'ye yakınlığı ve "külliyetlü urban süvarisi olduğuna binaen" Vehhâbî seferine tayin olunmasının önemine dikkati çekmektedir.[233]

Buraya kadar hikâye edilen olayların bir analizini yapmak gerekirse, Osmanlı yönetimi Vehhâbî olayını daha başından beri anlamamıştır. Bu sebeple yalnızca askerî tedbirlere başvurmuştur. Diğer taraftan Mekke şerîfinin kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettiği anlaşılmaktadır. Vehhâbîlere karşı ciddi bir mukavemet gösterilmemesinde bu durum önemli bir yere sahipti.

---

229 Bkz. Raymond (2010:40).

230 1214/1800 senesinde Abdülaziz b. Suûd ve Vehhâbîler Mekke'ye gelerek Hac yapmışlardır. BOA (HAT 4483); Ecer (2001:127-128). Ayrıca bahsi geçen anlaşma hakkında bkz. BOA (HAT 3795); (HAT 3830); (HAT 4504/A) Şerîf Galib, Vehhâbîlerle anlaşma yaptıktan sonra, İstanbul'a durumu haber veren bir nâme ve hediyeler göndermiştir. Bkz. BOA (HAT 14842).

231 Bkz. BOA (HAT 4334); (HAT 4509); (HAT 4516); (HAT 4518); (HAT 5249); (HAT 8248); (HAT 4741); (HAT 27518).

232 Bkz. BOA (HAT 3795); BOA (HAT 4519/B) Ayrıca bkz. BOA (HAT 4535); (HAT 6544).

233 Bkz. BOA (HAT 3855); (HAT 3838); (7517), ayrıca bkz. BOA (HAT 6664/E); Ahmed Vâsıf Efendi (TY 6012:15).

Kerbela Vak'ası (1802)

1802 senesinde seksen yaşındaki babasına vekâlet eden Suûd, Irak'a yönelik bir saldırıya liderlik yaptı. Bu saldırının hedefi Kerbela şehriydi. Kerbela, İmam Hüseyin ibn-i Ali'nin defin yeri ve tüm Şiîlerin hac merkezlerinden biriydi. 2 Nisan Çarşamba (18 Zilhicce) günü, Vehhâbîlerin Kerbela'ya yaklaştıkları haberi kente ulaştığında, burada bulunanların bir kısmı farklı coğrafyalardan gelen Şiî hacılardı. Brydges'in raporuna göre, altı-yedi bin deve ve yaklaşık dört-beş yüz atlı Kerbela'yı kuşattı. Vehhâbîler kuvvetlerini üçe ayırarak, şehre farklı güzergâhlardan girdiler. Kuvvetlerin bir kısımı kuzeye, bir kısmı güneye ve bir kısmı da Kimeh Gâh geçitine gitti.[234] Kerbela böylece Vehhâbîlerce ele geçirildi ve yağmalandı. Şiîlerin kutsal kabul ettikleri mezarlar yıkıldı ve kıymetli eşyalar zaptedildi. Vehhâbîler Necid'e dönerken, köle olarak yanlarında Şiî kadın ve erkekler de aldılar.[235] Aslında kabilelerin yağmaya olan eğilimleri bilinmektedir, fakat Vehhâbîliği kabul etmiş bu kabilelerin kutsal yerlere saygısızlık etmeleri Şiîler kadar Sünnîleri de şaşırtmıştı. Kerbela'nın yağmalanması Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kendi takipçileri dışındaki tüm Müslümanları sapkın kabul eden öğretisinin pratikteki bir sonucuydu.[236].

Suûdîlerle, Bağdad vâlisi Süleyman Paşa (ö. 1802) arasında 1797 senesinde altı senelik bir anlaşma yapıldıktan sonra her iki taraf için de barış sağlanmıştı.[237] Ancak Vehhâbî-Suûdîler yetiştirdikleri meyveyi ihtiyaç duydukları ürünlerle takas etmek için İmam Ali'ye (Necefu'l-Eşref) gelmişlerdi. Burada faal bir ticaret yaptıkları bilinmektedir. Tahminlere göre, 1800'ün başlarında bu bölgedeki nüfusları iki yüz kişi kadardır. Fakat bu tacirlerle, İmam Ali'nin mezarını ziyarete gelenler arasında çıkan kavga ahengi bozmuştur.[238]

---

234 Bkz. Brydges (1834 c:2:201).

235 Bkz. BOA (HAT 3793); Brydges (1834 c:2:203); Warden (1856c:430).

236 Bkz. BOA (HAT 3799/A); Brydges (1834 c:2:27-28); Euting (1918:352); Holt (1966:153); Reissner (1988:431).

237 Bkz. BOA (HAT 3792).

238 Raymond kavganın taraflarından birinin Kazaelli (Hazail) Arapları olduğunu yazar. Buna göre, Kazaeller (Hazail) otuza yakın Vehhâbîyi öldürmüşler, kaçmayı başaranlar Abdülaziz'e durumu haber vermişlerdir. (2010:41). Ayrıca bkz. BOA (HAT 6667/A); Cezzar (1971:2871); Reissner (1988:433-434); Ecer (2001:129).

Abdülaziz b. Suûd bu olay karşısında suçluların cezalandırılması konusunda Süleyman Paşa ile anlaşamayınca 20 Nisan 1802 tarihinde, İmam Hüseyin (Kerbela) vak'asının meydana geldiği ve Hindistan ile İran'dan hacıların devamlı gelmesiyle ün kazanan bu yeri işgal etmeyi planladı. On Muharrem günü, İmam Hüseyin (Kerbela) köyü halkının neredeyse tamamı ibadet etmek üzere meşhed-i Hüseyin'e gelmişti. Suûd, on dört bin askerden mürekkep bir ordu[239] ile Kerbela'yı işgal etti. Kerbela'da yapılan katliam ve kıymetli eşyanın ganimet olarak alınmasından sonra Vehhâbîler Necid'e geri çekilmişlerdir.[240]

Kerbela baskını sadece Şiîler için değil Sünnî dünyanın en önemli siyasî sesi Osmanlılar için de bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Zira bu olaydan sonra Osmanlı İmparatorluğu Vehhâbîliği anlama gayretine ve Suûdî siyasetine karşı bir çözüm arayışına girmiştir. Kerbela vak'asına dair maddede Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun sergilediği aczi şöyle eleştirmektedir:

> "İş bu Kerbela Vak'ası bunca senelerden berü Haremeyn'de tevârüd iden feryad namelerin mazmununu müeyyid olarak maslahatın ehemmiyetini meydana koymuş olduğundan bir kaç defa huzur-ı sadaret-penahide keyfiyyet müşâvere olunduysa da iş evvelki derecesinde kalmayub pek ziyade büyümüş ve yevmen fe yevmen büyümekde bulunmuş olduğundan kolaylıkla tasfiyesi kâbil olmadığı taayyün itmekle bu babda bir karar-ı kat'i verilemedi. Çünkü vaktiyle Der'iyye üzerine bir sebükbâr firka-yı müfreze sevk edilmiş olsaydı etrafındaki urban ve aşâir hep elde bulunmuş olacağı cihetle Vehhâbîlerin istisâli kâbil idi."[241]

---

239 Brydges'in verdiği bilgilere göre Kerbela'ya, sayıları altı bin ile yedi bin arasında değişen deve ve dört yüz-beş yüz kadar atlı adam gelmiştir (1834 c:2:201-204).

240 Ahmed Cevdet Paşa Kerbela baskınını iki farklı sayfada şöyle anlatır: "Şialardan ahz-u sâr içün Kerbela kasabasını urub harab eylemiş oldukları cihetle", "... deşt-i Kerbelâ'ya varub İmam Hüseyin Hazretlerinin kabesini hedm ile derûnunda olan bunca tuhaf ve yadigâr i'cam-ı nehb ve gâret ve yedi yüz-sekiz yüz kadar halkı katl ve idama cesaret etmiş idi." Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:199, 204). Yörükan, Kerbelâ baskınında Suûdîlerin iki bin kişiyi öldürdüklerini belirtmiştir. Zinkeisen ise beş binden fazla Şiînin öldürüldüğünü iddia etmektedir (2011 c:7:145). Ayrıca bkz. Yörükan (1953:57-588), Kerbela baskınıyla ilgili olarak bkz. Çağatay (1986 c:13:266); Reissner (1988:437); Corancez (1995:21-22); Kurşun (1998:33); Ecer (2001:130); Raymond (2010:42).

241 Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:198-199), ayrıca bkz. BOA (HAT 3816); (HAT 3793/A).

Vehhâbîlerin Kerbela'yı yağmalamasından sonra, Kerbela'nın çevresine Vehhâbî saldırılarından korunmak için duvarlar örüldü.[242] Kerbela hadisesinden sonra İran ve Osmanlı İmparatorluğu ilişkilerinde yaşanan gerginliğe dair en önemli örneği Bağdad kaymakamının arîzasında görmekteyiz. Zira bahsi geçen arîzasında kaymakam, İran Şahı Feth Ali Han'ın Hasâ ve Necid tarafına "azimet kasdında olduğunu"[243] belirtmektedir. Kaymakam Paşa, Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın kendisine gönderdiği tahrirâtta, Basra ve Kurna kalelerinin tamiri için 575.900 kuruş, İmam Ali ve Zebîr kalelerinin tamiratı için 900.000 kuruş ve Basra'ya bir mikdar cephane gönderilmesi isteğini İstanbul'a bildirmiştir. İstanbul'un, Mısır meselesi sebebiyle verdiği red cevabı anlaşılır görünmektedir.[244] Kerbela olayından sonra Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'ya yazılan kaimede, asker tedariki ve lazım olan techizatın Devlet-i Aliyye tarafından verilemeyeceği, sadece üç binbaşının gönderilebileceği ve masrafları için de beş bin yüz elli akçenin verilebileceği söylenmiştir.[245] Kerbela vak'asının yankıları sürerken, Bağdad vâlisinin ölümünden sonra (1802) Irak'ta yaşanan iktidar mücadelesi, Vehhâbîlerin bölgedeki faaliyetlerini artırmalarına sebep oldu.[246] Diğer taraftan İran tarafına emniyeti te'sis amacıyla asker gönderilmesi düşmanlık ima edeceği ve Osmanlı Devleti'nin İran'a sefer yapacağı şeklinde anlaşılmasına sebep olacağı için şimdilik İran tarafına asker gönderilmemesi istenmiştir.[247]

Kerbela vak'ası Mekke şerîfine ve aynı zamanda İstanbul'a Vehhâbî-Suûdîlerin kuvvetini ve Haremeyn için de bir tehdit olabileceklerini göster-

---

242 Litvak (2000:47).

243 BOA (HAT 3797); (HAT 3797/C, F); (HAT 6690/A), ayrıca bkz. BOA (HAT 3820); (HAT 3841); (HAT 6669); (HAT 6674); (HAT 6685); (HAT 6714); (HAT 11851); (HAT 11949); Ahmed Vasıf (6013:151b, 199b, 200a); Ingram (1978c:299).

244 "Kaymakam Paşa, böyle vakitde ana akce göndermek ne münâsebetdir. Olmaz, ana cevab yazasın, şimdi ana akce verilecek vakit değildir." BOA (HAT 56169), ayrıca bkz. BOA (HAT 6726).

245 Bkz. BOA (HAT 6690).

246 Süleyman Paşa'nın kethüdası Ali Paşa Bağdad'da düzeni sağlamayı başardığı için vâliliğe (1802-1807) tayin edilmiştir. Bkz. BOA (HAT 6709), Ayrıca bkz. BOA (HAT 4232); (HAT 1862); Nieuwenhuis (1982:54-55).

247 Bkz. BOA (HAT 3828); (HAT 3793/A); (HAT 3797/B) Diğer taraftan Ali Paşa, İran Şahı Baba Han'a bir mektup yazarak, Vehhâbîlerin Hazreti Hüseyin'in türbesinden aldıkları malların iade edileceğini ve zararın tazmin edileceğini bildirmiştir. Bkz. BOA (HAT 1928).

mıştır. Sultan III. Selim'in hatırından, bu tehdidin farkında olduğu, "... Kaldıki mezbur Vehhâbî'nin Meşhed-i Mukaddes tarafına zuhûr iden hıyaneti meydanda durur iken, Haremeyn-i Şerîfeyn'e suikasdından emin olmak dahi muhal olmağla hangi taraftan tutulsa muhafaza ve te'mini Haremeyn tedbiri farz-ı âlî idüğü te'min ediyor ve bu babda Devlet-i Aliyye mûcib-i aleyhini bila-noksan icra edüp, top ve asâkir ve mühimmât ve zehâir tertibi ve başka başka vezirler tahsisi ile esbâb-ı takviyet ve istihkâmı icra eyledi"[248] şeklindeki sözlerinden anlaşılmaktadır.

F. Harameyn'de İlk Vehhâbî Hâkimiyeti (1802/1803)

Henüz Vehhâbî-Suûdîler Mekke'ye yönelmeden önce 1801 senesinde Mekke emîri Şerîf Galib, Bâbıâli'ye yazdığı tahrirâtda Vehhâbîlerin Haremeyn'i tehdit ettiğini belirtmişti.[249] Hatta Emîrü'l-hac Şam vâlisi Abdullah Paşa, hac kafilesiyle Medine'ye giderken Abdülaziz b. Suûd ve etrafındaki urban Medine'yi muhasara etmiş, Abdullah Paşa, Vehhâbîlerin Medine muhasarasını dağıtmayı başarmıştı.[250] Abdullah Paşa'nın Şam'a dönmesinden sonra Vehhâbî-Suûdî saldırıları da artmıştı. Abdülaziz b. Suûd'un hedefinde Mekke vardı. Mekke şerîfi Galib ile Vehhâbîleri yardıma çağıran kardeşi arasındaki ihtilaflar Abdülaziz için bu savaşı kolay ve cazip hâle getirmiş olabilir. Abdülaziz b. Suûd ilk önce 25 Şevvâl 1217 (18 Şubat 1802) tarihinde Taif'i almıştı.[251] Şerîf Galib'in de Vehhâbîliği kabul etmiş bir akra-

---

248 Bkz. BOA (HAT 4303); (HAT 11859).

249 Bkz. BOA (HAT 3838/A) (HAT 3838/B) Diğer taraftan İstanbul'a yazdığı başka bir tahrirâtta Mekke ve Medine'nin Vehhâbî işgali tehdidi altında olduğunu belirttikten sonra Vehhâbî Suûd'un "beldeteyn niçün benim gibi ehl-i kitab ve kuvvet yedinde olmaz" davâsında olduğunu söylemiştir. Bu tehlikenin bertaraf edilmesi için de Bağdad vâlisinin görevlendirilmesini arz etmiştir. Bkz. BOA (HAT 3855); (HAT 3795/A).

250 Bkz. BOA (HAT 19693/D) ayrıca bkz. BOA (HAT 19693/A); (HAT 19693/C).

251 Yahudilerden ve Müslümanlardan bin beş yüz kişinin katledildiği haberi Mekke'de korkuya sebep olmuştur. Şerîf Galip, Taif'teki Abdülaziz'e saldırdıysa da yenilmiş ve Mekke'ye dönmüştür. BOA (3381/B); (HAT 3381/E); (HAT 3801/A); Raymond (2010:46-47). Diğer taraftan Vehhâbîlerin tıpkı Kerbela'da olduğu gibi şehri yağmaladığı bilinmektedir. Hatta Ahmed Cevdet Paşa Taif'deki Vehhâbî icraatlarını şu şekilde tasvir eder: "Vehhâbîler Taif'de bulunan emvâl ve eşyayı ordularına nakl idüb, dağlar gibi yığdılar. Yalnız kitaplara rağbet etmeyüb bunları zokaklara atdılar. Buharî ve Müslim'in *Sahih*'ini vesâir kütüb-i ehâdis ve mezâhib-i Erbaa üzre müellef kütüb-ı fıkıh ve edebiyat ve funûn-ı saireden binlerce kitablar

bası olan Osman Mezayif'e, Taif'i emîrlik olarak vermişti. Osman Mezayif, Vehhâbî reislerinden ve Yemen tarafına saldırılarıyla bilinen Sâlim b. Şekban ile 25 Şevvâl'de Taif'i kuşatmıştır. Bu esnada Taif'de bulunan Şerîf Galib, Vehhâbîlere karşı şehri savunmuştur.[252] Taif'in Vehhâbîlerin eline geçmesi öyküsünü Ahmed Cevdet Paşa şöyle anlatmaktadır:

> "... Şerîf Galib'in urbana dahi dağılmağla ve Taif'in sur ve burclarında rahneler peyda olmağla, Seyid Abdullah b. Sürûr diğer şerîfleri kendüye uydurup geceleyin Taif'i terk ile Mekke'ye gittikleri mâlûm olunca Şerîf Galib hayret ve tereddüdde kaldığı esnada Vehhâbîlerin bir fırkası Mekke-yi Mükerreme'ye müteveccih oldukları ihbar olunması üzerine Şerîf Galib Taif'den çıkub, anlardan evvel varmak üzere bir kesdirme yol ile Mekke cânibine gitti ve Taif'den çıkarken umur-ı müdafaa ve muhafazada sebat ve metânet olunmasını tenbih ve tevsî itdi. Halbuki anın hurûcundan sonra Taif'de kalan asker ve ahali takım takım çıkub firara yüz tuttular. Vehhâbîler ise bu hâle vâkıf oldukları gibi her taraftan Taif üzerine hücûm idüb, Taif'den hurûc ile firâr idenlerin ekseri Vehhâbîler yedine düşerek telef oldukları gibi derûn-ı Taif'deki bakiye ahali dahi âciz ve nâçar kalmalarıyla Vehhâbîler, Taif'e girüb anları katliam ve buldukları emvâl ve eşyayı iğtinam itdiler."[253]

Tüm bu gelişmeler dışında haccın nasıl gerçekleştirileceği meselesi ortaya çıkmıştır. Bu konuda Sayda vâlisi ve Emîrü'l Hac[254] Cezzar Ahmed Paşa'nın

---

ayaklar altında sürünür içlerinde Mushaflar dahi bulunur idi. Emvâl-i sâirenin humsunu emîrleri içün badel ihrâc, bakisini ol vahşiler beynlerinde taksim itdiler." Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:206), ayrıca bkz. Rentz (1972:58-59); Eyüp Sabri Paşa (1992:24-26).

252 Bkz. BOA (HAT 3181/E); al-Jabartî (1994 c:3:358); Al-Amri (1985:30).

253 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:205-206) Ahmed Cevdet Paşa'nın Taif'in Vehhâbîlerin eline geçmesi hakkında verdiği bu malumatın bir benzerini al-Jabartî'nin eserinde de görmek mümkündür. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:358-359).

254 Emîr-i Hac (emîrü'l-hac), haccın kurallarına uygun olarak ve güvenli bir biçimde yapılmasını sağlamak üzere görevlendirilen kimse. Emîr-i hac olanların hac kervanlarını emniyet içinde götürmeleri dışında cezaların uygulanmasına nezaret etmek gibi bir görevleri de vardır. 1517 senesinde Mısır ve Hicaz'ın Osmanlı Devleti idaresine girmesiyle hacıların güvenliğinin sağlanması, Hicaz'daki kutsal yerlerin muhafazası ve bu bölge halkının ihtiyaçlarının temini Osmanlı sultanlarının önemli görevlerinden biriydi. Osmanlı idaresiyle birlikte hac emîrinin sayısı ikiye çıkmıştır. Bunlardan birinin görev yeri Şam, diğerinin ise Kahire'dir. Şam emîr-i haccı Anadolu, İran ve Orta Asya hacılarıyla Haleb ve Bağdad gibi diğer bazı Arap Vilayetlerinden Şam'da toplanan hacıların, Mısır emîr-i haccı da Kuzey Afrika ve

aldığı tedbirler bir örnek teşkil etmesi sebebiyle bahse değerdir. Cezzar P'aşa'nın rahatsızlığı sebebiyle Sayda mütesellimi Süleyman Paşa'ya hacıları Hicaz'a ulaştırma görevi tevdi edildi. Bu sırada Vehhâbî reisinin Taif'de olduğu haberini alan Süleyman Paşa on beş bin asker toplamıştı. Cezzar P'aşa'nın da bildirdiğine göre, Mekke civarındaki Arap şeyhlerine hilat, şal ve deve gibi çeşitli mallar verilmiş, ayrıca Medine'ye giden güzergâhdaki kalelere zahire gönderilmiştir.[255]

Diğer yandan Hüsrev Paşa'nın Mısır hac kafilesi hakkında İstanbul'a yazdığı 15 Zilhicce 1217 (8 Nisan 1803) tarihli şukkada "... cânib-i mübarekede hâricînin tuğyanlığı hasebiyle Mısır mîru'l-haccı saadetlü Osman Bey kullarının begâyet kuvvetli gönderilmesi mukteza-yı vakt ve hâlde olduğuna binaen gerek asker ve mühimmâtı külliyetlü olarak iş bu mah-ı Zilkâde evâilinde" yola çıktıkları, "hayli müddetten berü böyle mükemmel mîru'l-hâc ihrâcı ve alel husus hücâcc-ı Müslimîn lehü'l-hamd bu sene-i mübarekede olan kesret ve cemiyyeti bir seneye makis olmadığı"[256] anlatılmaktadır. Her iki alıntıdan da anlaşıldığı üzere hac kafileleri hacıların yanı sıra her zamankinden farklı olarak askerî kuvvet, mühimmât ve külliyetli zahire de taşımaktadır. Bu tedbirlere başvurulmasının ana sebebi hac kafilesinin takip ettiği güzergâhdaki urbanın durumunun belirsizliğidir. Vehhâbî-Suûdîlerin Yarımada'da nüfûzlarını artırmalarından beri, hac zamanı İstanbul'dan ve

---

Mısır çevresinden Kahire'de toplanan hacıların Haremeyn'e gidiş ve dönüşlerinden sorumluydu. Şam hac emîrleri genellikle bölgenin askerî veya sivil erkânından seçilir ya da Şam Beylerbeyi bu vazifeyi de yürütürdü. Bkz. Atalar (1995 c:11:131-133) Şam kâfilesi ticaret yolunu takip ederek, Şerî'a üzerinden, Ma'ân'dan Medâ'in-i Salih'ten geçerek Medine'ye gelir. Mısır kâfilesi, Kahire'den yola çıkar ve sahil yoluyla Mekke'ye ulaşırdı. Irak'tan gelen kâfile ise, Arabistan'ın içinden geçerek Hicaz'a ulaşır. Bkz. Wensinck (1950 c:5:12).

255 Bkz. BOA (HAT 3381/B); (HAT 3813); (HAT 5293); (HAT 11884), diğer taraftan 1803 senesinde Şam vâlisi olan ve Vehhâbîler üzerine serasker olarak me'mur edilen Cezzar Ahmed Paşa, verem olduğu için sefere gidemeyip, yerine gulamı Süleyman Paşa'yı göndermiştir. Cezzar Ahmed Paşa, 1219 Muharremi'nde (Nisan 1804) vefat etmiştir. Bkz. Süreyya (1995c:1:270-271) Cezzar Ahmed Paşa'nın vaziyeti karşısında Şam vâliliğine İbrahim Paşa tayin olunmuş, vezir unvanıyla, Hicaz seraskerliği ve emîrü'l-haclık görevi verilmiştir. Bkz. BOA (HAT 3807); (HAT 3784/A) Cezzar Paşa'nın vefatından sonra Sayda Eyâleti de Şam vâlisi İbrahim Paşa verilmiştir. Bkz. BOA (HAT 4033); (HAT 4033/D); (HAT 3786/A); (HAT 3566/C).

256 BOA (HAT 4490), ayrıca bkz. BOA (HAT 3784/H); (HAT 3793/B).

Kahire'den gönderilen surrenin bir kısmı hac yolunu koruyan bu urbana verilmesine rağmen, hac kafilesinin güvenliğinin temini önemli bir mesele haline gelmişti.

Bâbıâli'de, "Hâricî Suûd oğlunun def'-i gâilesi Devlet-i Aliyye'nin ehemm-i maslahatından olduğu"[257] kabul edilerek meselenin çözümü için meşveret toplanmıştı. 1217/1802 senesinde yapılan meşveretin neticesinde, Erbil doğumlu ulemâdan Âdem Efendi'nin[258] Abdülaziz'le görüşmesine karar verildi.[259] Diğer taraftan Bağdad vâlisi Ali Paşa Vehhâbîler üzerine ordu gönderilmesi için ne para ne de devenin Irak'ta bulunduğunu İstanbul'a bildirmiştir.[260]

Meclis-i Meşveret'te alınan diğer kararlar ise, Muhammed Şerîf Efendi'ye vezirlik rütbesiyle Cidde Sancağı ve Habeş Eyâleti verilmesi,[261] Cidde gümrüğünün bütün vâridatına el koymuş olan Şerîf Galib'in gümrükten el çektirilmesi, Kahire'den bin nefer asker ve Mısır topçularından bir orta, sürat topları ve cebehane gönderilmesinin Mısır'a yazılmasıdır.[262] Ayrıca Şerîf Paşa

---

257 Bkz. BOA (HAT 3801/A);(HAT 3811).

258 Âdem Efendi (ö. 1219/1804) "Şehr-i Zûr muzâfatından Erbil nâm kasabada tevellüd ve sagîr sinninde pederi ile Haleb'e hicret ve orada tahsil-i ilm ve mârifet itdikden sonra Dersaadete vurûd ile devâir-i kibarda dolaşıb hem bizim musâhebet ve mutayyibe olarak hengâm-ı seferde ... dâhil-i silk-i müderrisîn ve bir iki defa' evkâf müfettişliği ile kâm-bîn olmuş idi." Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:200), ayrıca bkz. Süreyya (1995 c:1:303).

259 Bkz. BOA(HAT 3793); (HAT 3794/B) "Ulemâ-yı Vehhâbîyye ile bahis ve tekellem ederek meyâneden selb-i nifâk ve celb-i mâye-i ittifak edecek ulemâdan diğerinin intihab ve tayini karargir olarak meclise hitam verildi... Kibar-ı müderrisin-i kiramdan Âdem Efendi bi'l-intihâb uhdesine Edirne payesiyle Kudüs-i Şerîf kazası bi't-tevcih-i emr-i şerîf Recebin yirmi yedinci günü yed'ine teslim ve harc-ı rahı canîb-i mirîden tanzîm ile heman cânib-i Necd'de izam kılındı." Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:200) Ayrıca bkz. BOA (HAT 5086).

260 Bkz. BOA(HAT 3844); (HAT 6678).

261 Bkz. BOA (HAT 3474/Z); (HAT 4498/A).

262 Bkz. BOA (HAT 3793); (HAT 4556); (HAT 19693/D) Âdem Efendi yirmi beş bin guruş harcırah ile bu göreve tayin olunmuştur. Bkz. BOA (C.ML. 23233); (C.ML. 2753) Bunun yanı sıra, Ahmed Cevdet Paşa Âdem Efendi'nin görevlendirilmesi bahsinde, "böyle bir adamın Necid'e gönerilmesinde faide olurdu lakin altmış sene evvel gönderilmek gerek idi. Yoksa iş bu raddelere geldikten sonra kalem ve lisan ile iş bitmeyüb îmal-ı seyf ve sinân ile tesviye-yi maslahata mecburiyet elvermiş idi." demektedir (1309 c:7:199-200). Cidde Eyâleti Vâliliğine Şerîf Paşa'nın tayini hakkında bkz. BOA (HAT 1826); (HAT 4351); (HAT

ve Mekke şerîfinin Hicaz'dan hareket ederek, diğer taraftan Bağdad vâlisinin de Necid'e hareket etmesi ve Vehhâbîler üzerine sefer yapılması emredilmiştir.[263] Âdem Efendi'nin Abdülazîz'le buluşmasına dair en ayrıntılı bilgiyi Ahmed Ağa'nın Şam vâlisine gönderdiği zabıt vermektedir:

> "Bu kulları Şam vâlisi hazretleri ile Mekke-yi Mükerreme'den beraber hareket edüb on iki saat berü tarafında olan Vadi'l-Fatıma nâm merhaleye vürûdumuzda müşarünileyh bu kullarını Âdem Efendi'ye terfik birle hâricî tarafına irsal itmeğle bu kulları dahi Efendi-yi mûmâileyhi alub Lezime nâm karyeye vürûd eylediğimde hâricî tarafından adam gelüb karye-yi mezkûrede ikâmetimiz irade olunmağla anda bir gün imrâr-ı vakit eyledik ertesi gün hâricî Suûd karye-yi mezkûreye geldi ... Köyün bir kenarına çıkub Âdem Efendi'yi bir seccade üzerinde oturttum ve bu kulları merkum Suûd'un önüne varub selâm verdüm. Ol dahi selâm aldı. 'Bu kimdir' deyü sual eyledi. Bu dahi Devlet-i Aliyye tarafından geldi size tahrirâtı vardır dedim. Pek güzel beraber alub arkamdan Mekke'ye getür deyu geçti gitti...Efendi-yi mûmâileyhi tahtırevana koyub Mekke-yi Mükerreme'ye götürdüm. Şerîf Galib ve Şerîf Paşa hazerâtı Cidde'ye firâr etmiş olduklarından merkum Suûd doğru Mekke-yi Mükerreme'ye girdi. Biz de Mekke'ye duhûl eyledik bu kullarını yanına çağırub 'Ahmed bu kayalar nedir ki siz bunlara tapıyorsunuz' dedi ve cümlesinin hedmine emir eyleyüb Beytullahi'l-harem'den ve Makam-ı İbrahim-i ulyâ-i İslâm'dan mâada kabir ve ziyaretgâh cümlesini hedm ettirdi ve ahali-yi Mekke-yi Mükerreme'nin mal ve canlarına bir zarar gelmeyüb girdiği gün vâfir altın ve akçe dağıttı ve Şerîf Galib'in karındaşı Şerîf Abdülmu'în'e hil'at giydürüb Mekke'ye şerîf eyledi ve kendüsü dahi Cidde ya Medine-i Münevvere üzerine kalkmak niyetindedir ve bu kullarını yedi gün Mekke'de tevkîf eyleyüb badehu Âdem Efendi'yi yanında alıkoyub bu kullarına izin vermekle bu kulları dahi Muharremü'l-Haram'ın on altısında Mekke'den hareket edüp Paşama erüşdüm.
>
> Âdem Efendi tahrirâtı verdiği vakit bu kulları dahi yanında idim. Merkum Suûd karar eyledi ve hiçbir kelâm söylemeyüb, yasdık üzerine koydu ve gerek elem ve gerek memnuniyete dair bir şey izhâr itmedi.

3784); (HAT 3851) al-Jabartî (1994 c:4:360) Diğer taraftan Mısır vâlisi Hüsrev Paşa, Cidde vâlisi Şerîf Paşa'nın kapı halkıyla kendisine tevdî edilen vazifeyi ifa için harekete geçtiğini ve sekban neferleriyle mühimmâtın da arkalarından gönderileceği bilgisini veren tahrirâtı İstanbul'a göndermiştir. Bkz. BOA (HAT 3558).

263 Bkz. BOA (HAT 3851).

> Paşam müşârünileyh bu vak'ayı esna-yı tarikde kimesneye ifşa itmememizi muhkem tenbih eylediğinden, geçtiğimiz yerlerde kimesneye sır vermedik hatta Şam-ı Şerîf ahalisi dahi kaziyyeden âgâh değildir..."[264]

Suûdî askerlerinin Mekke'ye girmesinden evvel Mekke şerîfi Galib, yerine kardeşi Abdülmu'în'i vekil bırakarak ailesiyle Cidde'ye gitti.[265] Abdülmu'în ise, Mekkeliler adına Abdülaziz b. Suûd'dan emân dilemiş[266] ve onun kuvvetleriyle herhangi bir çatışma olmaksızın 8 Muharrem 1218 (30 Nisan 1803) tarihinde Mekke'ye gelmiştir.[267] Abdülaziz b. Suûd, Mekke'yi ele geçirdikten sonra, hac[268] münasebetiyle Mekke'ye gelen Cidde vâlisi Şerîf Paşa ve emîrü'l-hac-ı Şâmi Azımzâde Abdullah Paşa ve emîrü'l-hac-ı Mısrî Gürcü Osman Bey'e açıkça fikirlerini beyan etmiştir:

> "Halkın akâidini ıslâh ve Mekke-i Mükerreme ve etrafından münkerât-ı umûru ref' ile irae-yi tarîk-i fevz ü felâhdır. Hüccâca ve sekene-yi Mekke-yi Mükerreme'ye zulm ve teaddî tarafımızdan memnudur. Şam ve Mısır taraflarından mütevârid olan hüccâc bi'l-emn ve's-selâme rücû' itsünler, Devlet-i Aliyye mebusunu dahi bir kaç gün zarfında tarafıma celb etmek niyetindeyim demiş ve badehu me'mûr-ı mahsûs ile Âdem Efendi'yi celb eylemişdir. Fakat berü taraftan tekrar muharebeye ibtidar olundukda üç gün zarfında gidenlere

---

264 BOA (HAT 3812).

265 Abdülmu'în, Suûd'a bir heyet gönderip, ona Mekke'yi teslim edip, Vehhâbîlerin Yarımada'nın diğer yerlerinde gerçekleştirdikleri yağmanın Mekke'de gerçekleşmesini engellemeyi amaçlamıştır. Uzunçarşılı (1972:118).

266 Bkz. Margoliouth (1921c:12:661); Cezzar (1971:2872); Didier (1985:94-95).

267 İstanbul'a Mekke ve Medine'nin işgali haberi 11 Muharrem 1218 tarihli mektupla bildirilmiştir. Bkz. BOA (HAT 3789/C). al-Jabartî Mekke'nin Vehhâbilerin eline geçtiği tarihi 15 Muharrem 1218 (7 Mayıs 1803) olarak vermektedir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:384) Basra sakinlerinden Zerkoğlu, Mekke'nin Vehhâbîlerin eline geçtiği haberini Bağdad vâlisine bildirdiği mektup için bkz. TSMA (E. 11286). Ayrıca, Mekke'nin Vehhâbîlerin eline geçtiği haberi ilk defa İstanbul'da ikâmet eden W. Drummond tarafından Londra'da bulunan Lord Hawkesbury'e 17 Haziran 1803 tarihli bir mektupla bildirilmiştir. W. Drummond mektubunda, bunun halktan bir sır gibi saklandığını belirtmektedir. Bkz. NA (WO 1/346); (FO 78/40:182a-b, 183a-b).

268 al-Jabartî'den öğrendiğimize göre, hacılar, Mekke'nin kontrolünü ele geçirmeden evvel yaşanan karışıklıklar sebebiyle her zamankinden sekiz gün daha fazla Mekke'de kalmış, Şerîf Galib bütün mallarıyla Cidde'ye gittikten sonra, hacılar da Medine'ye doğru yola çıkmışlar, hacıların ayrılmasından iki gün sonra da Vehhâbîler Mekke'nin kontrolünü ele geçirmiştir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:384).

re'y ve emân vardır, andan ziyade Mekke'de kalan olursa katliam ederüm deyü cevab-ı kati' verdi."[269]

İlk defa Taif yakınlarında Abdülaziz b. Suûd, Âdem Efendi ile görüşmüş sonraki karşılaşmalar ise Mekke'de olmuştur. Mekke'den ayrıldıktan sonra Âdem Efendi, Cidde'ye gitmiş ve Bâbıâli'ye bir arîza göndermiştir.[270] Haremeyn'de Vehhâbî-Suûdî işgalinden sonra bu meseleyle ilgili olarak Mısır'dan gönderilen tahrirât dikkate alınarak Şura meclislerinde bir karara varılmıştır. Buna göre: "... Bağdad vâlisi müşarünileyh (Ali Paşa), mezbur Suûdoğlunun hareketini taharri ve tahkîk idüb bi'n-nefs hareket ider şâiyasıyla kethüdasını tayin ve Necid üzerinden irâe-yi sütûd iderek mezburun işgaline îtinâ iylemesi"[271]ne karar verilmiştir. Diğer taraftan Ali Paşa, Vehhâbî-Suûdîlere karşı gerçekleştirilecek bir seferin zorluğu, ayrıca Bağdad ve İran halkı ve Moskovların emellerinden bahsederek Bağdad'dan ayrılmasının mahzurlarının göz önünde bulundurulmasını İstanbul'dan istemiştir.[272] Buna karşın İstanbul, Ali Paşa'yı Der'iyye seraskerliğine tayin etmiş ve Vehhâbî gailesini bitirmesini emretmiştir.[273] Ancak bu tarihten sonra Ali Paşa'nın tek başına Der'iyye üzerine bir sefere çıktığını gösteren hiçbir kayıt mevcut değildir.

Ali Paşa'nın Suûdlara karşı gerçekleştirilecek bir sefer esnasında ordunun karşılaşacağı zorluklardan bahsetmesi şaşırtıcı değildir. Zira Jean Ray-

---

269 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:207).

270 Âdem Efendi arîzasında Şeyh Necdî ile Muharremin sekizinci günü görüştüğünü, sultanın mektubunu teslim ettiğini, on üç gün zarfında beş defa içtima olunduğunu yazmıştır. Ayrıca Âdem Efendi bu toplantılarda, ilmî, dinî meselelerin tartışıldığını ve Devlet-i Aliyye'nin kudretinin konuşulduğunu belirtmiştir. BOA (HAT 3784/L); (3789/B); (HAT 3805); (HAT 3812). Taif'de Vehhâbîlerin vaziyetleri hakkında bkz. BOA (HAT 3381/E) Ayrıca Ecer'in söylediğinden farklı olarak, Adem Efendi'nin arîzasına göre görüşmeler Mekke'de değil Taif'de gerçekleşmiştir. Bkz. Ecer (2001:135).

271 BOA (HAT 3781); (HAT 3782); (HAT 3823); (HAT 3832/A), ayrıca bkz. (HAT 3801/B); (HAT 3801/C); (HAT 3832/A); (HAT 3757); (HAT 3844); Ahmed Vasıf Efendi (TY 6012:14-15).

272 Bkz. BOA (HAT 3782).

273 Bkz. BOA (HAT 11851), ayrıca bkz. 26 Ağustos 1803 de yazdığı mektubunda Ali Paşa, Suûd'un üzerine gidilmediği takdirde tüm Arabistan'ı işgal edeceğini anlatmıştı. Ancak Vehhâbîlerin üzerine bir sefer yapılırsa mesafenin uzunluğu, su ve yiyecek teminin zorluğu, bu sebeple kendisine gerekli olan mühimmât ve zahirenin gönderilmesini istemiştir. Bkz. BOA (HAT 12516); (HAT 12516/B).

mond 1806 tarihli raporunda bunları iki taraf açısından karşılaştırarak izah etmiştir:

> "Çölün ortasında her türlü iletişimi kopuk vaziyette, kalabalık ordusu için suya ihtiyaç duyan Ali Paşa adamlarının homurdanmalarını işitir ama bunları dindiremez ve askerlerini hayatta tutabilme yollarını bulamadan onların hasta düşüp öldüklerini görür. Vehhâbîler ise su kıtlığı karşısında kendilerini taşıyan deveden aldıkları biraz kanla susuzluklarını gidermektedirler. Bu hayvanın başında bir damar var. Onu ihtiyaç duyduklarında açıyor ve istedikleri zaman geri kapatıyorlar. Böylece Paşa, varacağı yere (Der'iyye) ulaşmadan çok sayıda asker kaybetmiş olurdu...Yenmekten ziyade kendileriyle savaşmak daha kolay olan bu adamlar onun karşısına yeni güçler dikecekler, geri çekilmesini engellemek için topyekûn bir hamle yapmadan sık saldırılarla hırpalayarak önüne bin bir engel koyacaklar ya da kaçar gibi yaparak onu dağlara çekip ordugahını her taraftan sarıp Bağdad'dan 150 fersah ötedeki her tür yardımdan mahrum edecekler ve böylece de onu ya teslim olmaya ya da ölüme zorlayacaklardır. Ancak bütün bu engellere rağmen Ali Paşa, Vehhâbîleri bozguna uğratacak kadar şanslıysa ve sel misali önüne çıkan her şeyi yıkarsa bu düşman, Paşa'yı çölün hâkimi olarak bırakıp dağılır."[274]

Ali Paşa'nın bundan sonra Vehhâbîler karşısında savunmada kalma planını uyguladığı anlaşılmaktadır. Vehhâbîlerin saldırılarına maruz kalan bölgeleri ve Basra'yı muhkem duruma getirerek, emniyeti tesis için gerekli yerlere kaleler inşa ettirmek tedbir için düşünülmüş konulardır.[275]

Abdülaziz b. Suûd, Mekke'yi ele geçirdikten sonra Cidde'yi kuşatmış ancak burada başarılı olamayıp Medine üzerine hareket etmiştir. Medine'yi kuşatan Suûd, şehre erzak teminini kesmiştir.[276] Mekke'nin Vehhâbîlerin eline geçmesi ve Medine'yi kuşattıkları haberi üzerine Şam vâlisi ve Mîru'l-Hacc vezir Abdullah Azımzâde'ye gönderilen emirle, kendisinin Medine-i Münevvere muhafizlığına memur edildiği bildirilmiştir. Bununla beraber Basra mütesellimi ve Müntefik şeyhine Vehhâbîlere karşı ortak bir sefer için emîrler de gitmiştir.[277] Ayrıca Mısır kaymakamı unvanıyla Mısır'da bulu-

---

274 Bkz. Raymond (2010:61).

275 Bkz. Raymond (2010:62-63).

276 Bkz. BOA (HAT 3854).

277 Ancak Medine'nin Vehhâbî-Suûdîlerce muhasarası esnasında, Şam vâlisi Abdullah Paşa'nın daha önce Bağdad vâlisi Süleyman ve Ali Paşaların Necid'e yönelik seferlerinde uğradıkları mağlubiyet ve Vehhâbîlerin gücü sebebiyle Arabistan'a hareket etmede isteksiz olduğu ve Şam'ın Vehhâbîlerin işgaline maruz kalacağı

nan, İçel Sancağı mutasarrıfı Ahmed Paşa'ya Mısır'dan asker ve zahire ve Dersaadet'ten gönderilen top, cephane ve mühimmâtı, ayrıca Mısır hazinesinden tahsis edilen akçeyi alıp Medine'ye gitmesi emredilmiştir.[278]

Mekke ve Medine'nin Suûdîlerin eline geçmesi, Vehhâbî davâsı için maddî olmaktan ziyade manevî bir önem arz etmekteydi. Ayrıca Vehhâbîler için Haremeyn'in "fethi", Suûd b. Abdülaziz'in itibarını Müslümanlar nezdinde de artırıyordu.

Hicaz'daki Vehhâbî saldırıları karşısında çözüm arayışlarında sadrazamlardan Emîn Paşazâde Muhammed Bey, Mekke ve Medine'nin savunması, asker ve zahire ihtiyaçlarının temini ve Vehhâbîlerin yok edilmesi ancak Kahire tarafından olabilir diye görüşünü beyan etmiştir.[279]

Abdülaziz b. Suûd, Mekke'de bazı düzenlemeler yapmıştır: Ka'be'de İbrahim Peygamber'in makamından başka tüm kubbeli mezarları ve Zemzem kuyusu üzerindeki kubbeyi yıktırmış, değerli eşyaları ve "kutsal emaneti" yağmalatmıştır. Ka'be'de dört mezhebin ayrı ayrı namaz kılmalarına müsaade etmeyip,[280] sadece bir imamın arkasında herkesin namaz kılmasını emretmiş, Ka'be'nin içinde nafile zikir ve duaları Kur'an ve sünnette bulunmadığı, bid'at olduğu gerekçesiyle yasaklamıştır. Vehhâbîliğin tüm öğretilerini ihtiva eden Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Keşfü'ş-Şubuhât* adlı risalesinin sesli bir şekilde okunması usûlünü getirdi. Vehhâbîliğe göre günah sayılan tütün ve esrar içilmesini, tavla oynanmasını yasaklamıştır.[281]

---

korkusuyla Şam'dan ayrılmak istemediği anlaşılmaktadır. Bkz. BOA (HAT 3779/A); (HAT 3813) Diğer tarftan Şam'dan gelen habere göre, Hama ve Humus civarında sâkin urban şeyhlerine Abdülaziz b. Suûd, kendisine katılmaları yönünde telkinlerde bulunduğu mektuplar göndermekteydi. Bkz. BOA (HAT 3854/C).

278 Bkz. BOA (HAT 3773); (HAT 3778); (HAT 3801/C), ayrıca bkz. BOA (C.AS. 49720).

279 Bkz. BOA (HAT 3760); (HAT 3766); (HAT 3776); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:230).

280 Farklı mezheplerdeki Müslümanların ayrı ayrı namaz kılmalarını Medine'de de görmekteyiz. Bu uygulamayı Evliya Çelebi şöyle anlatmaktadır: "İbtidâ salât-ı hamse edâ olunan evvel mezheb-i Şâfi'î ba'dehu Hanefi ba'dehu Mâlikî ve ba'dehu Hanbelî kılarlar. Amma mü'ezzinler mahfilinden kalkmayup edâ-yı salât ettiklerinden sonra mezâhib-i selâse ku'ûd üzre mü'ezzinlik ederler". (2005 c:9:313).

281 Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:386); Zinkeisen (2011 c:7:144); Kurşun (1998:41) Muhammed b. Abdilvehhâb yukarda bahsi geçen eserinde ideal mü'min, ideal İslâm cemaatini de tarif etmiştir. Buna göre Vehhâbîlerin Mekke şerîfinden

Vehhâbî saldırıları ve neticesinde Hicaz'ın Osmanlı idaresinden çıkmasının yarattığı ortam hacılar için şartları zorlaştırmış görünmektedir. 1803 senesinde Kahire'ye dönen hac kafilesinin durumu buna örnek verilebilir. Kafilede yer alan hacıların bir kısmı Kahire'ye varmadan yolda ölmüş, bir kısmı ise hastadır. Ayrıca olumsuz yolculuk şartları, çöl havası ve yüksek fiyatlar hacıların karşılaştıkları en önemli problemler olarak gözükmektedir. Al-Jabartî'nin verdiği bilgilere göre, özellikle Akabe'de bir içme suyu bir dinar, bir karpuz iki dinardan satılmaktaydı. Hac kafilesindekilerin çoğunun "alt sınıf" –köylü, kadın vb.- olması sebebiyle alım gücü olmayan hacıların ciddi sıkıntılar çektiği anlaşılmaktadır.[282] Diğer taraftan Al-Jabartî 1803 senesinde Hicaz'dan dönen hacılar hakkında gözlemlerini de aktarmıştır. Buna göre, bu kafilede Vehhâbîlerden kaçan mülteciler de vardı ve Hacıların Vehhâbîler hakkındaki fikirleri de oldukça karışıktı. Zira bazıları Vehhâbîleri, *hâricî* ve *imansız* olarak tanımlarken, bazıları da bunun tam tersi bir fikir beyan ederek Vehhâbîlere karşı önyargılı olmak için bir sebep olmadığı kanısındaydı.[283]

Diğer taraftan bu tarihlerde, Vehhâbîlerin önde gelen liderlerinden Asir emîri Ebu Muhtar, güneyde Yemen'i ele geçirdiğinde Suûdîlerin iktidarı neredeyse Arabistan'ın büyük bir kısmını kapsıyordu.[284]

Suûd b. Abdülaziz, Mekke'de bulunduğu sırada, Mekke emîri Şerîf Abdülmu'în idi.[285] Suûd'un daha sonraki hedefi Cidde olmuş lakin Şerîf Galib, Suûd'a karşı şehri başarılı bir şekilde savunmuştur. Bunun yanı sıra Şerîf

---

teslim aldıkları, İslâm'ın merkezi Mekke'de *sahih* İslâm'ı yeniden kurma gayesi güdülmüştür. Bunda da rehber Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kendi öğretisini teorize ettiği *Keşfü'ş-Şubuhât* adlı eser önemli bir yere sahiptir. Bkz. İbn Abdilvehhâb (2003) Ayrıca Mekke'de tütün içilmesine dair ilk yasaklama, Şerîf Mesud zamanında (1734-1752) getirilmiştir. Alorabi (1988:68).

282 Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:388).

283 Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:388-392).

284 Vehhâbîlerin Yemen'i ele geçirmeleri hakkında bkz. Zinkeisen (2011 c:7:148-149).

285 Bilge (2009 c:37:578) Mekke'nin Vehhâbîlerin eline geçmesiyle birlikte ilk hac döneminde Mekke'de bulunan ve Bab-ı Ali'ye yazdığı mektupta ismi belirtilmeyen bir kişinin gözlemlerine göre: "... Gerek Şerîf hazretleri ve gerek Şerîf Paşa Cidde'ye firar itmişlerdir, bir haber yoktur ve ol revafiz Mekke-i Mükerreme'ye dâhil olduktan sonra taşra bir kuş dahi elan uçmamıştır..." Bkz. BOA (HAT 3801-E); (BOA HAT 3838/C) Diğer taraftan Şerîf Galib, Medine-i Münevvere muhafazası için Cidde vâlisi Muhammed Şerîf Paşa ve Medine ahalisine gönderilen ferman ve tahrirâtta kendisine herhangi bir hitab ve evâmir olmadığı için mahzun olduğunu ifade eden bir kaime göndermiştir. BOA (HAT 3784/O); (HAT 3791).

Galib ve Cidde vâlisi Şerîf Paşa 22 Rebîülevvel 1218 (12 Temmuz 1803) tarihinde Mekke'yi kuşattıktan sonra şehri Vehhâbîlerden almışlardır.[286] Fakat bu saldırılar, İstanbul'un Vehhâbî tehdidinin büyüklüğünü anlamasını sağlamıştır. Zira İstanbul Vehhâbî-Suûdî hareketinin mevcud siyasî ve dinî sisteme yönelik bir meydan okuma olduğunu farketmemişti. Vehhâbî-Suûdî saldırılarının ortaya çıkardığı problemlerle göçebe kabileler, Mekke şerîfi, Cidde ve Bağdad vâlileri uğraşıyordu.[287] Ayrıca sultanın *Hâdimü'l-Haremeyni'l-Muhteremeym* ünvanının gerektirdiği kutsal yerleri koruma görevini yerine getiremediği ve Vehhâbîlerin buralardaki faaliyetleri karşısında İslâm halifesinin itibarının zarar gördüğü –ki o Osmanlı İslâmı'nın temsilcisiydi– ortaya çıkıyordu.[288] Diğer taraftan göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus da Vehhâbî hareketinin Mekke şerîflerinin nüfûz alanına müdahalesinden itibaren meydana gelen rekabettir. Vehhâbîlik, Yarımada'nın batısını tehdit etmeye başladığı andan itibaren, daha önce bahsedildiği gibi şerîflerin 17. yüzyıldan itibaren Necid'e yaptıkları seferleri tersine çevirerek bu defa Hicaz, Necid'den gelen bir kuvvetin saldırılarına maruz kalmaya başlamıştır. Şüphesiz bu Arap Yarımadası'nda Vehhâbîlikle birlikte değişen siyasî ve dinî dengeleri işaret etmektedir.

Şerîf Galib Vehhâbîlerden şehri aldıktan sonra Suûd'un Mekke'nin muhafazası için bıraktığı "yedi-sekiz yüz mikdarı murabıtlarının cümlesini katl ve idam etmiş"tir.[289] Bu savunma karşısında Suûd b. Abdülaziz kuşatmayı kaldırıp Necid'e dönmüştür. Ancak Cidde vâlisi Şerîf Paşa, Mekke'yi

---

286 BOA (HAT 3784/P), "Şerîf hazretleriyle, Şerîf Paşa bendeleri bi'l-ittifak Mekke-i Mükerreme'nin asayişini istihsal birle elhâletü hazihi kemâl-i emniyetile ol cânibleri zabt eyledikleri aşikâr olmağla..." Bkz. BOA (HAT 3821); (HAT 3777); (HAT 3777/D); (HAT 3800); (HAT 3854). Ayrıca bkz. NA (FO 78/40); Lorimer (1986 c:3:1055), diğer taraftan al-Jabartî Vehhâbîlerin Hicaz'dan kendi rızalarıyla ayrıldıklarını, çünkü İranlıların, Vehhâbîlerin başkenti Der'iyye'yi işgal ettikleri haberini aldıklarını iddia etmektedir. al-Jabartî bu iddiasını Şerîf Paşa ile Şerîf Galib arasındaki bir yazışmaya dayandırdığını söylemektedir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:397, 404).

287 Bkz. Shaw (2008:397).

288 Vehhâbî saldırıları karşısında Osmanlı Devleti'nin tepkisi, tartışmalar ve emîrlere örnek olarak bkz. BOA (HAT 3754); (HAT 3854/D);(HAT 3856/B); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:190, 204-207, 230-231).

289 Vehhâbîlerin Mekke'den çıkarılmaları hakkında bkz. BOA (HAT 3771); (HAT 3777/D); (HAT 3800/A); (HAT 3784/P); (HAT 3800); (HAT 3800/A); (HAT 1938).

Vehhâbîlerden aldıktan sonra onları takip etmekle, Mekke'de kalıp şehri savunmak arasında kalmıştır. Diğer taraftan Şerîf Paşa'nın Kaptan Paşa'ya yazdığı kaimede "Hâricî Mekke ve Cidde'yi ve Medine-i Münevvere'yi zabt ile kanaat etmez hacıları dahi yağma ider. Bu suretde dahi hüccâc içün Mekke-i Mükerreme'yi bırakmanız abes olur. Hüccâcın işe yaramayanlarını ve nisvan ve sıbyan makulelerini bir taraftan Cidde'ye ve Cidde'den kayıklar ile Süveyş'e götüreceğim..." diyerek bir çözüm yolu bulmaya çalışır. Aslında Şerîf Paşa Cidde kendi kontrollerinde iken zahire konusunda sıkıntı çekilse de açlık sorunuyla karşılaşılmayacağını düşünmektedir.[290] Cidde vâlisi Şerîf Paşa'yı Şam ve Mısır emîrü'l-haclarını kendi bölgelerine yanlış haberler götürmekle suçladığını görüyoruz. Yukarda bahsi geçen kaimede, Suûd b. Abdülaziz'e bir kâğıt yazıldığını, buna göre Mekke şerîfi ile kendisinin Vehhâbî ile sulh yaptığı haberinin doğru olmadığını yazmıştır.[291]

Abdülaziz, 1803 senesinde Kerbela yağmasının intikamını almak isteyen bir Şiî tarafından Der'iyye'de öldürüldü.[292] Aynı sene babasının öldürülmesi[293] üzerine (1218/1803-1228/1814) Suûd, Vehhâbîlerin yeni lideri

---

290 Bkz. BOA (HAT 3854).

291 Bkz. BOA (HAT 3854) Diğer taraftan merkezin, vâlilere Vehhâbîlere karşı sefer yapmaları ve Haremeyn'in iaşesi konusundaki emirleri dışında Vehhâbîlere hasım kabileleri onlarla savaşmaları için teşvik ettiği de görülmektedir. Sultan, Şam, Hama ve Humus'da bulunan Aneze Kabilesi şeyhlerinden Duhi Mehte'ye ve Şam urbanından Şeyh Muhammedü'l Mutlak'a ferman göndererek, Vehhâbîlere karşı savaşmasını istemiştir. Bkz. BOA (HAT 3854/B/C); Gözüberk (2006:115).

292 Bkz. BOA (HAT 11937); Holt (1966:153). 7 Şevval 1218 (1803) tarihli mektubunda Bağdad vâlisi, "... daire-yi çâkarânemden Hacı Osman nâm bir mü'min dindar ve Müslüman devletyârın ... Abdülaziz b. Sûud mübtedi ile oğlu Suûd'un ... mahv ve idamlarına rağıb olub halinde tâbân olduğundan ... Hacı Osman-ı saadetnişân namaz-ı asrda Abdülaziz'e kurban-ı minnet olub hançer-i intikam iderek katl ve idam iyleyüb..." şeklinde suikastı anlatmaktadır. Bu haberin üzerine Sultan III. Selim kendi hattıyla: "Manzurum olmuştur. Elhamdülillahi taala cümle muhalifi Hak teala kahr eylesün" diye yazmıştır. Bkz. BOA (HAT 3381); (HAT 3381/C/D/F/G).

293 NA (FO 78/42:91-b, 10a-b) Abdülaziz b. Suûd'un bir Şiî fanatik tarafından öldürüldüğüne daha önce temas edilmişti. Ancak bu suikastin planlanmasında Bağdad vâlisi Ali Paşa'nın dahlinin olduğu BOA (HAT 3381) numaralı belgede açıkça söylenmektedir. Abdülaziz b. Suûd'un öldürülmesi şöyle hikâye edilmektedir: "... Ol havaliye vusûllerinde Der'iyye etrafında olan urbanın kemâl ü ızdırab ve telaşa düçâr olduklarına müşâhede ve isti'lâm-ı ahbâr ettiklerinde Afganî şeklinde bir Acem Der'iyye'ye girüb, 'kâğıtlar getürmüşüm, maksadum Suûd ile

olmuştur.[294] Suûd'un emîrliği babası hayattayken Vehhâbîlerin gelecekteki lideri yani Abdülaziz'in halefi olarak ilan edildiği için liderliği süpriz olmanuş ve kardeşleriyle herhangi bir iktidar mücadelesine girmemiştir. Diğer taraftan Suûd'un siyasî iktidarı mutlak bir hükümdarlık değil, daha ziyade güçlü bir Arap şeyhi gibiydi. Nüfûzu altındaki müttefik kabile şeyhleri ve tebaasıyla, özellikle Necid'de, yerel bir özgürlüğe sahipti. Emîrin otoritesinin diğerlerininkinden üstün olmasının ana sebebi, "Vehhâbî ilkeleri"nin görünürdeki tek simgesi kabul edilmesindendir. Suûd, Vehhâbîliğe kendini adamış ailesinin, kendisine de intikal eden iktidarını devam ettirme iddiasındaydı. Suûd'un, babasının yaptığı gibi yayılma politikasını devam ettirdiği ve ilk önce saldırılarını Irak üzerine yoğunlaştırdığı görülmektedir: Vehhâbîler Irak çevresindeki aşiretlerle ittifaklar kurarak Bağdad'a saldırılar düzenlemişlerdi. 21 Ağustos 1803 tarihli mektupta, Vehhâbîlerin, Elübeyit aşiretleri ile Bağdad'ı ele geçirmek istedikleri, mütesellim Mehmed Bey'in de bunlarla ittifak halinde olduğu, burada Osmanlı taburunun mağlup edildiği yazılmıştır.[295] 1803 senesinde ve 1806'da tekrar başka bir kutsal Şiî kenti Necef'e saldırdı. Fa-

---

görüşmekdir' deyü istid'â-i muvâcehe eyledükde Suûd ile görüşmesi olmayub, namaz-ı asrı, pederi Abdülaziz ile edâya mübâşeret ve secdeye vardıklarında merkûm Acem mezbûr Abdülaziz'in üzerine çıkup, bunun için mahsus îmal ettiği bıçak ile kendüsünü katl ve helâk ve biraderi Abdullah dahi kezalik darb ü mecrûh eyledikde kendüsünü dahi katl eylediklerini..." Bkz. BOA (HAT 3381/G) Ayrıca bkz. Cezzar (1971:2873); Çağatay (1986 c:13:266).

294 Suûd, babası Abdülaziz ile birlikte Necid merkezli başlatılan hareketin başında yer almıştır. Suûd b. Abdülaziz, Necid topraklarının kuzeyinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Bağdad vâlileri Süleyman Paşa ve Ali Paşa ile mücadelelerine devam ederken, güneyde Hicaz bölgesinde Mekke Emîri Şerîf Galib bin Müsâid ile uzun süren çatışmalarda bulundu. 1214 (1799) senesinde babası adına Bağdad vâlisi Süleyman Paşa ve Şerîf Galib ile bir süredir kendilerine kapatılan hac yolunun açılması için anlaşma yaptı. Ayrıca Medine halkına yardım ulaştırma görevi verilen Bağdad vâlisi de anlaşma sonrası bu görevini karayoluyla yapabilme imkânına kavuştu. Ayrıca Suûd ordusuyla Kerbela'ya saldırısında da yer almış (1215/1801) ve şehirde bulunan kıymetli eşyalarla Hazreti Hüseyin'in türbesindeki değerli eşya ve hediyeleri alarak Der'iyye'ye dönmüştür. Kerbela baskınından hemen sonra Arap kabilelerinden Vehhâbîliği kabul etmeleri konusunda biat almış ve aldığı vergilerle devletini güçlendirmiştir. Önce Tâif ve daha sonra ise Mekke'yi alarak (1218/1803) Osmanlı Devleti'nin tepkisini çekmiştir. BOA (Nâme-i Hümâyûn, Defter, nr. 9, s.393); BOA (HAT 6674); BOA (C.HR. 4355); BOA (HAT 11859, 3784-P); TSMA (E 11286; E 3402/9-10).

295 Bkz. BOA (HAT 3802), ayrıca bkz. Gözüberk (2006:79).

kat bu sefer Necef, Suûdî saldırılarına karşı mukavemet göstermiştir. Necid üzerinden Irak kentlerine giden askerî güçler hiçbir zaman ele geçirecek ya da elinde tutacak kadar güçlü olmamıştır. Buna rağmen Osmanlı topraklarının periferisinde sürekli bir güvenlik tehdidi olarak kaldılar.[296] Suûd, doğuda Umman ve Basra Körfezi şeyhliklerini vergiye bağlamıştı.[297] Diğer taraftan Maskat imamı, Vehhâbî-Suûdî ilerlemesine karşı denizden ve karadan asker tertip ve Bağdad vâlisi'nden karadan ve denizden yardım talep etmiş, ancak bu talep reddedilmişti.[298] Suûd'un iktidarı da dahil olmak üzere, Vehhâbî-Suûdî ittifakının teşekkülünden itibaren Vehhâbî-Suûdî askerî sisteminin bedevî prensiplerine dayandığı söylenebilir. Emîrin üç yüz kişiden oluşan paralı özel ordusu ve oğlunun mahiyetindekiler dışında daimî bir ordusu yoktu; fakat on sekiz ila altmış yaş arasındaki her erkek askerdi ve Vehhâbîliği kabul etmeyenlere karşı yapılacak savaşta (cihad) Vehhâbî-Suûdî ordusunda görev alırdı. Deve ya da at, un, yağ ve su için deri bir kap, bir bedevî askerin ana ihtiyaçlarıydı. Vehhâbî-Suûdî askeri sistemi saldırı ve akınlar için gerekli olan sürate bu özelliği sebebiyle sahipti, ama aynı zamanda sürekli bir işgal için gerekli insan ve mühimmât desteğinden yoksundu. Diğer yandan düzenli bir Vehhâbî-Suûdî garnizonundan da bahsetmek mümkün değildir. Savaşta bu özelliklere sahip bir ordunun en önemli motivasyonu inancıydı.[299]

---

296 Bkz. Holt (1966:154), ancak İran Şahı'nın Kerbela vak'asının intikamını alacağı endişesi özellikle Bağdad ve Basra vâlilerinin İstanbul'la olan yazışmalarının hâkim konusuydu. Zira bu dönemde sürekli İstanbul'a gönderdikleri haberlerde İran Şahı'nın "Basra üzerine" ya da "Bağdad üzerine" sefere çıkmak için asker topladığı bildirilmekteydi. Bkz. BOA (HAT 3797/D); (HAT 6718/D).

297 Lorimer (1986 c:3:1062-1063) Bilge (2009 c:37:578) Vehhâbî Suûdîlerin Doğu Arabistan'daki faaliyetleri karşısında "... Sefâin ile Maskat'a bir mikdar top ve topçu gönderilüb fazileti hasebiyle Maskat İmamı dahi Ahsâ ve Katif üzerine hareket ve muhasaraya bi emr-i âli me'mûr kılınarak Bağdad vâlisi saadetlü Süleyman Paşa hazretleri dahi tob ve humbara ile bi'n-nefs hareket ve doğru Der'iyye'ye azimet ve muhasaraya mübâderet iylediği suretde maslahat hitâm bulacağı..." şeklinde hareket edilmesine dair bkz. BOA (HAT 3838-E); NA (FO 78/42:275a-b, 276a-b).

298 Bkz. BOA (HAT 3777); (3779), ayrıca bkz. BOA (HAT 6227); (6727) Maskat imamının Vehhâbî-Suûdî kuvvetlerine karşı meydana getirdiği ordu, Ahsâ'dan 400 atlı, Benû Yâs ve ehl-i Umman, Şeyhü'l Kavasim Mukar b. Râşid'in gönderdiği ve ehl-i reisü'l Hayme'den gönderilen toplam sekiz bin askerden oluşuyordu. Bkz. BOA (HAT 3777/D); TSMA (E.11286); Wellsted (1838 c:1:166-168); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:199-202, 231).

299 Vehhâbî askerî gücü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Brydges (1834 c:2:8-9); Sabini (1981:65-66); Sabini (1981:65-66); Lorimer (1986 c:3:1066-1067).

Suûd'un döneminde hac yollarının kesilmesi ve hac kervanlarının yağmalanması en önemli mesele olarak görülebilir. Ayrıca Yenbû' iskelesinin Vehhâbîlerce kuşatılması özellikle Medine'de kıtlığa sebep olmuştur.[300] Medine'nin Vehhâbî-Suûdîlere şehri teslim etmelerinde bu durum önemli bir role sahiptir. Medine'den İstanbul'a giden mektupta durum ayrıntılı olarak şöyle anlatılmaktadır:

"... Medine-i Münevvere kalesi oldukça metin ve müstahkem olub ancak askerden hâlî ve bu vechile zahiresizlikten ahalinin kemâl-i derece-yi müzâyaka ve zarureti cihetiyle eğer tez elden taraf-ı Devlet-i Aliyye'den asâkir ve zehâir ile serîan imdâd ve iane olunmaz ise gelecek sene hac vaktine kadar ahali-yi belde-yi tayyibe dayanamayub Medine-i Münevvere-yi naçar hâricîye teslime mecbur olacakları aşikârdır... Hâsılı tez elden Medine-i Münevvere'ye imdâd ve iâne olunmaz ise sonra mazâllahu teâlâ hâl müşkil olur zira hâricî 'bana tâbi olun, size ziyadesiyle ikram iderim' deyü Medine-i Münevvere ahalisine bu esnada haberler dahi gönderiyor. Nihayeten himaye ve müsamaha olunduğu takdirce beherhâl ahali dayanamayub Medine'yi Hâricîye teslim ederler, yok eğer Devlet-i Aliyye Haremeyn-i Şerîfeyn'den geçer ise o başka, velhâsıl ahali-yi belde-yi tayyibeye merhamet ve Hazret-i Resulullaha hürmeten lütuf ve inâyet buyrulub ber vech-i muharrer ifade ve beyan eylediğim evâmir ve tahrirâtın tez elden icâblarıyla yerlüyerlerine irişdirilmesi ve tertibât-ı sâirenin dahi tez elden icra olunması..."[301]

17 Rebîülevvel 1218/1803 tarihinde Şam'dan gelen bir mektupta Suûdîlerin Şam'daki bazı urbanı ikna ederek kendi yanlarına çektiği, Şam'ı tehdit ettikleri belirtilmekte, lakin Suûdî askerinin kesreti sebebiyle üzerlerine Şam-ı Şerîften bir ordu gönderilemediği belirtilmektedir.[302] 17 Rebîülevvel 1218/1803 tarihinde Şam kadısı Abdullah b. Muhammed Raşid, Zerka'da yaşayan Benû Sahr urbanının şeyhlerinin Şam'a geldiğini ve bunlara Devlet-i Aliyye'nin meramının anlatıldığını belirtir. Cevap olarak da Suûd'un kalabalık bir orduya sahip olduğu, kendisine tâbi urban'ın ise güçsüz olduğunu, ayrıca kendi urbanın Suûd'un kendilerine saldırmalarından korktukları için zahirde ona tâbi göründüklerini söyleyerek, "cümlemiz harîcinin izalesine

300 Bkz.BOA (HAT 3756); (HAT 3784/C) Cidde vâlisi Şerîf Paşa'ya beş yüz asker, zahire, Medine'ye de iki yüz yük peksimet gönderilmiştir. Bkz. BOA (HAT 3854/A); (HAT 3785).

301 Bkz. BOA (HAT 3787/B).

302 Bkz. BOA (HAT 3854-B); (HAT 3766).

şürû ideriz deyu lisanen taahhüd ve gayet mestur olarak vezir-i müşarünileyh hazretlerine ve bu dâîlerine ifade idüb, asâkir-i İslâm-ı mansûre zuhûrunda külliyetlü asker ile hamle edeceklerini taahhüd..."[303] ettiklerini vurgulamıştır. Diğer yandan Haleb vâlisi Vezir İbrahim Paşa'ya 1803 senesinde gönderilen buyrulduda, Mekke'ye bin tüfenkçi ve nefer göndermesi, bu askerin maaş ve bahşişlerinin serasker tarafından karşılanacağını, seraskerin ise Bağdad vâlisi Ali Paşa olacağı belirtilmiştir.[304] Lakin bir süre sonra Ali Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği kaimede Cezzar Ahmed Paşa'dan, "... bundan akdem emr ü ferman buyrulduğu üzere hâlâ Şam vâlisi saadetlü Cezzar Ahmed Paşa kullarına tevkir ve ihtiram ederek me'mûriyetimiz olan Vehhâbî seferine dair muhabere ve mürâsele olunub müşârünileyh cevab yazmadığı..."[305] şeklinde şikâyet etmektedir. Suûd b. Abdülaziz bütün kabilelerin ve bedevîlerin reislerine davetiyeler gönderip hepsini Der'iyye'de topladı. Hükümdarlığını ilan ederek kendisine Necid padişahı unvanını verdi. Cezzar Ahmed Paşa bu vaziyeti, "... Hâricî-i merdûd hatta Arabistan'ı külliyen ihtilâl idüb aşâir ve kabâil-i âyânın bilcümlesini tahrîk ve ifsâd ve bu şurût ile Osmanlı'ya iâne etmeyüb tarafımızda Cûf nâm mahale gelüb cem' olasız deyü kağıdlar neşr ve ilân eyledikde zikr olunan aşâir ve kabâil-i urban dahi taraf-ı eşkiyaya gitmek üzre olmalarıyla..."[306] şeklinde anlatmaktadır. Yemen kadısı, Suûd'un davetini redderek, Vehhâbîlerin *Hâricî* ve *kâfir* olduklarını ilan etti.[307] Vehhâbî-Suûdîlerin Haremeyn'i işgali esnasında bölge vâlilerine Vehhâbîlere karşı birlikte hareket etme emri gitmiştir.[308] Ancak Şam, Bağdad, Basra ve Mısır vâlilerinin ortak bir Arabistan seferi hiçbir zaman gerçekleşmedi. Cezzar Ahmed Paşa'nın Vehhâbîlere karşı bir sefere çıkamamasının ardında yatan en önemli sebep, Sayda'daki Dürzîlerin isyanlarıdır. Cezzar Paşa, Dürzî isyanlarıyla uğraştığı için hem emîrü'l-haclık, hem de Hicaz seraskerliği vazifelerini nâibleri aracılığıyla yerine getirmiştir.[309]

---

303 Bkz. BOA (HAT 3854-D).

304 Bkz. BOA (C.AS. 1086).

305 Bkz. BOA (HAT 3832/B); (HAT 917); (HAT 1154); (3810/B) ayrıca bkz. TSMA (E.1207/2); (E. 1207/7).

306 Bkz. BOA (HAT 3785).

307 Bkz. Cezzar (1971:2873).

308 Bkz. TSMA (E. 1207/2); (E. 1207/3); (E. 1207/4).

309 Cezzar Ahmed Paşa'nın Sayda'daki Dürzî kıyamlarını bastırması hakkında bkz. BOA (HAT 8137); (HAT 8185); (HAT 8861); (HAT 10655).

Mekke ve Medine'nin Vehhâbî-Suûdîlerin eline geçmesinin akabinde Cidde vâlisi Şerîf Paşa'nın Bâbıâli'ye yazdığı şukkada, Vehhabîlerle mücadele için gerekenlerin yanı sıra mezkûr işgalin Cidde ve Yenbu' limanlarında yapılan ticareti olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. On gün on gece Cidde muharebesinde ve yirmi beş gün Mekke muharebesinde toplara, askerlere ve lağımcılara verilen barut beş yüz katar olarak tahmin edilmektedir. Arabistan'da bardakiye barutu beş kuruştan satıldığı için masrafın fazlalığı da şikâyet konusuydu. Ayrıca Şerîf Paşa şukkasında, Yemen ve Hint mallarını Cidde'ye götürüp getirenlerin Vehhâbîler tarafından yakalanıp hapsedildiği haberlerinin halk arasında yayılmasıyla, Cidde'ye artık bir ufak kayığın dahi gelmediğini, hatta yolda olan Hint ve Yemen gemilerinin geriye döndüklerini anlatmaktadır.[310]

Hicaz'ın yani Mekke, Medine ve Taif'in Vehhâbîlerin eline geçmesi, ayrıca Yenbu' ve Cidde limanlarının Vehhâbî tehdidine maruz kalması sebebiyle Mısır'dan Mekke ve Medine'ye zahire, ayrıca Cidde ve Yenbu' limanlarına da nefer gönderilip tahkim edilmesini isteyen mektuplar yazılmıştır. Bâbıâli'ye gönderilen bu tarz mektupların[311] özellikle 1217,1218,1219/1803,1804,1805 senelerinde arttığı gözlenmektedir, zirâ bu tarihte Vehhâbî saldırıları Hicaz bölgesinde yoğunlaşmıştır. Diğer taraftan, 1803/1218 tarihli Şam vâlisi ve Hicaz seraskeri Cezzar Ahmed Paşa'nın[312] İstanbul'a yolladığı tahrirâtta, Cidde vâlisi Şerîf Muhammed

---

310 Ayrıca Şerîf Paşa Vehhâbîyle mücadele için Erzurum eyâleti ve Harîci seraskerliğinin kendisine tevcihini istemiştir. Bkz. BOA (HAT 3825).

311 Yardım taleb eden mektuplarda özellikle Mısır'dan nefer, sekban askeri, zahire isteği önplana çıkmaktadır. Örneğin bkz. BOA (HAT 3754); (HAT 3758); (HAT 3778); (HAT 3789); (HAT 3801-E); (HAT 3809); (HAT 4519); (HAT 6718/B). Bu mektuplara birkaç örnek vermek gerekirse, Mısır vâlisi Hurşid Paşa Yenbu' yolunu kontrol altında tutması ve Medine'ye zahire götürmesi için Şahin Ali Ağa'yı deniz yoluyla Cidde'ye gönderdiğini haber veren mektuplar yazmış, daha sonra aldığı bütün tedbirleri ve Vehhâbîler karşısında ordusunun ihtiyaçlarını İstanbul'a haber vermiştir. Mesela, Hurşid Paşa Yenbu' üzerine "altı yüz piyade ve yüz süvari tertib idüb, dört kıta top ve bir havan ve mühimmât-ı lâzımeleri ile tanzîm" edip, "Mısır'da muhtesib olan Ali Ağa'yı iki tuğ ile sergerde nasb birle..." göndermiştir. BOA (HAT 3756) Ayrıca bkz. BOA (HAT 3759); (HAT 3786); (HAT 3801); BOA (C.DH. 6088).

312 Cezzar Ahmed Paşa'ya Şam, emaret-i hacc-ı şerîf, Trablus Eyâleti ve Hicaz seraskerliği verildiği halde daha önce talep ettiği Mısır Eyâleti verilmedi diye

Paşa'nın Yenbu' iskelesine iki yüz nefer gönderdiği, kendisinin de Mekke-i Mükerreme'ye hareket itmek üzere olduğunu bildirmiştir.[313] Mekke şerîfinin silahdârı Ahmed Efendi, bu dönemde, şerîfin yanında Arap askerinden başka, "Türk uşağı" olarak bin beş yüz piyade ve beş yüz kadar süvarisi olduğunu söylemektedir.[314]

1804 senesinde Vehhâbî-Suûdîler Medine'yi yağmaladılar ve buradan Irak'a hareket ettiler; Şamiyye ve Müntefik kabilelerini yenilgiye uğrattılar.[315] Böylece Necid ve Ahsâ Bağdad'a giden yolun kontrolü Vehhâbîlerin eline geçmiş oluyordu. 1805 senesinde Suûd, Şerîf Galib'in kuvvetlerini yenerek Medine'yi ele geçirdi. Medineliler Suûd ordusuna komuta eden Bedday b. Mezyan'a Medine'nin kapılarını açtılar.[316] Ancak daha önce olduğu gibi Cidde kalesini ele geçiremedikleri için Vehhâbîlerin fetih hareketleri devamlılık gösteremiyordu. Vehhâbîler burada Peygamber'in mezarının ziyaret edilmesini yasaklamış, Medine'deki değerli emtiayı almış ve tüm mezar ve türbeleri yıkmışlardır.[317] Medine'nin Vehhâbîler tarafından işgal edilmesinden sonra

---

Vehhâbî üzerine hareket etmede tereddüt etmişti. Bkz. BOA (HAT 3784); (HAT 3785/A), ayrıca bkz. TSMA (E. 1207/5).

313 BOA (HAT 3785) Ancak başka bir belgede Mekke şerîfinin silahdarı Ahmed Efendi, Mısır vâlisi Hurşid Paşa'ya yazdığı takrirde bize bölgenin vaziyetiyle ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre Taif ve Mekke'ye altı saat uzaklıkta yer alan Vadi'l Fatma ve Urfan tarafları Vehhâbilerin eline geçmiş ve buradaki "fukara evlerini" yakıp, hasar vermişlerdir. Mekke-yi Mükerreme'ye giden yolları keserek zahire geçişini engellemişler ve buradaki askerin yarısını Cidde üzerine göndermişlerdi. Cidde'de büyük bir çatışma meydana gelmiş lakin Vehhâbîler geri çekilmişlerdir. Bkz. BOA (HAT 3756); TSMA (E. 1207/4).

314 Bkz. BOA (HAT 3756).

315 Bkz. BOA (HAT 12516/A), ayrıca bkz. Shaw (2008:398); Longrigg (1925:229).

316 3 Muharrem 1219 tarihli belgede, Medine'nin Vehhâbîler tarafından kuşatma altında olduğu günlerde Bedday'ın, Medine iskelesi olan Yenbu' ve bölgedeki urbanı nüfûzu altına aldığı, yolları kestiği ve yedi sekiz ay bu iskeleden Medinelilere hiçbir yardımın gitmediği, zahire ve asker azlığı sebebiyle aciz kaldıkları yazmaktadır. Ayrıca hacıların ayrılmasından sonra Vehhâbî-Suûdîlerin büyük bir askerî güçle Medine'ye hücum etmek üzere toplandıkları haberlerinin şehre ulaştığı, acilen asker, top ve cephane ve "müstakim bir muhâfiz paşa"nın kendilerine gönderilmesi istenmiştir. Lakin İstanbul'dan bekelenen yardım Medine'ye hiçbir zaman gitmeyecek ve Medine halkı Bedday b. Mezyana şehri teslim edecektir. Bkz. TSMA (E.1896); (E. 8737); (E.6980), ayrıca bkz. BOA (HAT 3789/F); BOA (C.AS. 43368/1-2).

317 Bkz. BOA (HAT 3448).

Bâbıâli'de Haremeyn'in durumuyla ilgili meselelerin görüşülmesi öncelik kazanmıştır. Bu, Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarda meselenin ciddiyetini anlayamadığını, dolayısıyla tedbir almakta ihmali olduğunu göstermektedir. Bu tarihe gelinceye değin, Vehhâbî-Suûdîlerin ilerleyişinin durdurulamamasının önde gelen sebepleri arasında, istihbarat yetersizliği ve yerel Osmanlı idarecilerinin devamlı zahire ve su ikmalini sağlayamayacakları endişesiyle çöle asker göndermek istememesi sayılabilir. Ancak Mısır'da Mehmed Ali Paşa, Hicaz'a yardım gönderebilecek yegâne kişiydi, zira iktidarını tesis etmede önemli bir mesafe kat etmişti. Bu sebepleilk önce, Mehmed Ali Paşa'nın sergerdelerinden Tahir Bey'e mirmiranlık verilerek, Hicaz seferine görevlendirilmiş (1804/1805), [318] ayrıca Medine muhafızı Tahir Paşa'nın efradına tahsis edilen zahire de Mısır'dan gönderilmiştir. [319] Tahir Bey'in bu memuriyete tayinini sağlayan süreçte, Medine'nin işgalinden sonra Mısır'dan Mirmiran Hasan Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği tahrirâtın rolü büyüktür. Zira Hasan Paşa tahrirâtında, Hicaz'ın işlerinin görülmesi ve Vehhâbî-Suûdîlerin Medine'den çıkarılması için Mehmed Ali Paşa'nın yeğeni Tahir Paşa'nın mirmiranlıkla görevlendirilmesini talep etmekteydi. Bu sayede Vehhâbî kıyamının ilk dönemini nihayete erdirecek olan Mehmed Ali Paşa'dan evvel yeğeni bu görevle karşımıza çıkmaktadır. Tahir Paşa, Mısır dışına çıkıp ordusunu kurduğu sırada Vehhâbîlerin Medine'yi ele geçirdikleri haberi Mısır'a ulaşmıştı. "Kisve ve mahmel-i Mısır" Süveyş yoluyla Kızıldeniz'den gönderilmişti.[320] Diğer taraftan Osmanlı Devleti için en önemli meselelerden biri Haremeyn'i Vehhâbî saldırılarından korumak ise de, Rusya seferiyle meşgul olunduğu için Hicaz meselesine dair Şam ve Mısır vâlilerine emr-i âli yazmaktan başka tedbir alınamamıştır.

1805 yılında Medine tekrar Vehhâbîlerin eline geçmiş, ancak Vehhâbîliği kabul etmeleri şartıyla Medinelilere emân verilmiştir. Vehhâbîler burada Peygamber'in kabrini yağmalamışlardı.[321] Medine'den sonra Mekke'yi ele geçiren ve Taif'i kendi idaresine alan Osman Mezayif Yemenli kabilelerle

---

318 Bkz. BOA (HAT 3474/M); (4547).

319 Bkz. BOA (HAT 3755).

320 Bkz. BOA (HAT 3621); (HAT 3789/E); (HAT 3838); (HAT 4502); (4502/A), ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:8:28); al-Jabartî (1994 c:3:481) 1805 senesinde haccın Vehhâbî tehdidine rağmen sorunsuz gerçekleştiği görülmektedir. Bkz. BOA (HAT 2066); (HAT 4332).

321 Bkz. BOA (HAT 25731); Kurşun (1998:43).

ittifak kurarak Mekke'yi yaklaşık üç ay muhasara altında tutmuş, bu sebeple şehirde açlık yaşanmıştı. Bununla birlikte Şerîf Galib Vehhâbîlerle anlaşma yoluna gitmiş,[322] Zilkade 1220 (Ocak 1806)'de Mekke Vehhâbîlere bırakılmıştır.[323] Vehhâbîlerin Mekke'de gerçekleştirdikleri ilk uygulamalardan biri Cuma hutbelerinde sultan ve halifeye dua edilmesini yasaklamak olmuştur.[324] Kendi itikadlarına göre, Vehhâbî olmayanları *müşrik* kabul ettikleri için "ziyaret-i Beytullah'tan men" ettiklerini ilan etmişlerdir.[325] Mekke'nin ikinci defa Suûdîlerin eline geçmesiyle, Vehhâbî öğretilerine göre şehirde dinî ve toplumsal ilişkiler değişmiştir. Bu yeni mezhebin uygulamaları gündeme gelmiştir. Bahsi geçen uygulamalar yalnızca dinî bir vaziyeti işaret etmemektedir. Suûdîlerin asıl amacı problemsiz, mutlak bir egemenlik tesis etmekti. İbn Suûd, Mekke şerîfi Galib'in Muallâ'daki hanesine gelip, kendisine tâbiyetini bildiren Şerîf Galib'e Mekke emîrliği maşlahını yani hil'atını giydirip, emîrliğini ibka etmiştir.[326] Diğer taraftan Vehhâbîlere karşı gerçekleştirilecek olan bir sefer için Bağdad'ın Vehhâbî merkezine uzak olması sebebiyle, Şam vâlisi Abdullah Paşa ve Mısır'dan da Musa Paşa'nın komutasın-

---

322 Şerîf Galib, emîrliğinin devam etmesi koşuluyla şehri Vehhâbîlere teslim etmiştir. Bkz. BOA (HAT 3792); Kurşun (1998:44).

323 Bkz. BOA (HAT 3758); (HAT 4321).

324 BOA (HAT 3824); (HAT 3824) Ayrıca 26 Haziran 1806 tarihli Constantinople'den Londra'ya giden raporda, Mekke ve Medine'nin Vehhâbîlerin eline geçmesi, sultanın dünyevî ve ruhanî otoritesini sarsmıştır ibaresi bulunmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa bu durumdan "Nâm-ı şahanelerinin mukaddemce Edirne vak'asında birkaç hafta Rum İli'nin bazı kasabatında ve bu kere Vehhâbîlerin istilası üzerine Haremeyn'de hutbelerden ıskat olunması bütün bütün hutbelerden sukûtuna sanki mukaddeme itmiş." şeklinde bahseder (1309 c:8:125); NA (FO78/50). Edirne vak'ası hakkında bkz. Ubeydullah Kuşmânî (2007:82); Zinkeisen (2011 c:7:389-391) Diğer taraftan 1806 senesinde Vehhâbî-Suûdîler Mekke'yi ele geçirdiklerinde, burada bulunan Domingo Badia y Leblich'in anılarında, şehirde oluşan korku ortamı ve Mekke şerîfinin Vehhâbîler karşısındaki durumu ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. (Leyblich 1816 c:2:47-55) Ayrıca bkz. Holt (1970 c:1:381); Peters (1994:197-198); Shaw (2008:399).

325 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:8:123).

326 Bkz. Asım Efendi (1293 c:1:306-307) Bugünlerde Medine'den gelen Elbaszâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı 15 Rebîülevvel 1220 tarihli takrirde, Vehhâbîlerin Haremeyn'e saldırılarının, Mekke şerîfi ile Medine'deki Şeyhü'l Harem arasındaki kavga sürdükçe ve Şerîf Galib Mekke'de ve Şeyhü'l Harem Ağası da Mekke'de kaldığı sürece devam edeceğini ve asayişin sağlanamayacağını yazmıştır. Bkz. BOA (HAT 3787/B)

da iki ordunun Arabistan'a sefer yapması şeklinde bir plan hazırlanmıştır.[327] Diğer taraftan 1790 senesinde el-Cevf'i ele geçirerek Şam'a doğru ilerleyen Vehhâbî-Suûdîler, 1806'da Kerak ve 1809'da da Havran'ı ele geçirerek Şam için ciddi bir tehlike haline gelmişlerdir.[328] Abdullah Paşa'nın vâliliğinde, Şam ve civârındaki Vehhâbîlerle mücadele önem arz etmekteydi. Abdullah Paşa'nın aynı zamanda emirü'l-hac olması, Şam'dan hareket eden hac kafilesinin güvenliğini tesis etmesini gerekli kılıyordu.[329] Diğer taraftan 1806 senesinde Kahire'den yola çıkan hac kafilesi Mekke'ye ulaştığında, Vehhâbîler Mısır mahmilini (surre), bid'at olduğu gerekçesiyle şehre sokmamışlardır.[330]

1806 senesinde Cidde vâlisi Şerîf Paşa'nın ölümüyle, Ebû Merak Mehmed Paşa Mısır'dan onun yerini almak üzere Cidde'ye geçti. Beraberinde getirdiği tahmini beş yüz askerle Cidde'yi savundu.[331] Şerîf Galib'in Vehhâbîlere karşı izlediği siyaset dikkate şayandır. Önceleri Vehhâbî-Suûdîlerin yayılmalarına karşı askeri mücadeleden çekinmeyen Şerîf Galib, Haremeyn ilk defa onların eline geçtiğinde savaşmaktan vazgeçip, Cidde Paşası'na sığınmış, onun yardımıyla tekrar Vehhâbîlerden Mekke'yi almayı başarmıştı. Vehhâbî-Suûdîler şehri tekrar kuşattığında ise, İstanbul ve çevre vâlilerinden istediği güçlü yardımı alamayınca savaşmadan teslim olmuş ve onlara biat etmiştir. Bundan sonra Şerîf Galib, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın torununun Cidde'ye gelerek Vehhâbîlerin şartlarını Ciddelilere ilân etmesine izin vermiş, Cidde'de tütünün yasaklanmasını ve Vehhâbî ibadet ve hac şeklini kabul etmiştir. Şerîf Galib bu şekilde ilerde (1814) kendisinin Mekke şerîfliği görevinden alınmasına sebep olacak bir karar vermiş oluyordu. Zira Şerîf Galib, Mekke ve çevresi Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın kontrolüne geçinceye kadar bu görevini sürdürmüştü ama Mehmed Ali Paşa, Şerîf Galib'i Mekke emîrliğine zararlı bir hareket ve Vehhâbî meselesinde güvensizlik ve gayretsizlik göstermekle itham ederek 1228 Zilkade (13 Kasım 1814)'de azl edilmesini sağlayıp, Mısır'a gönderdi.[332]

---

327 NA (FO 78/50); BOA (HAT 3839/B).

328 Kurşun (1998:45) Hatta Şam vâlisinin İstanbul'a yazdığı tahrirâta göre Vehhâbîler, Harran'da on beş bin kile zahire ve Suruç'ta otuz beş bin deve ile yüz elli bin koyun ve sığıra el koyup yanlarında götürmüşlerdi. Bkz. BOA (HAT 3781); (HAT 3802/A).

329 Bkz. BOA (HAT 5321); (HAT 19693).

330 al-Jabartî (1994 c:4:23).

331 Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:200).

332 Şerîf Galib'in azli meselesiyle ilgili olarak Şânîzâde şöyle demektedir: "Suret-i ihtilâf

Mekke ve Medine'nin Suûdîlerin eline geçmesi Osmanlı İmparatorluğu ile doğrudan bir çatışma anlamına geliyordu. İki kutsal şehrin hizmetkârı olarak sultan, haccın güvenliğini sağlamak zorundaydı. 1807 yılında Suûd, Suriye'den gelen hac kervanının Medine'ye girmesine izin vermedi ve Câbî Ömer Efendi bu olayı, "Hüccâc-ı Müslimîn ve mîrü'l-hâcc Genç Osman Paşa ile Medine-i Münevvere'ye takarrüb edince, Vehhâbî tarafından âdemleri ve âhâli-yi Medîne karşu çıkup Vehhâbî tarafından; 'çöl pâdişâhının emri böyledir, gerüye avdet edin ve illâ urbân ve askerimiz, ilerü Mekke tarafına gider iseniz emvâllerinizi yağma ederler. Gerüye avdet ederseniz selâmet gidersiniz' deyü..."[333] anlatmaktadır. Bu hac yasağı sonraki üç yıl boyunca devam etti.

Suûd, Medine halkını; 1. Allah'a, Vehhâbîlerin inaçları ve kaideleri üzere itaat ve ibadet etmeye, 2. Hz. Muhammed'e Vehhâbî imamının tayin ve tavsiye ettiği şekilde riayet etmeye, 3. Medine içinde ve civarında mevcut türbe ve yapılı mezarları yıkmaya, 4. Muhammed b. Abdilvehhâb'ı, Allah'tan ilham alarak mezhep kuran din müceddidi olarak tanımaya, 5. Vehhâbî mezhebini kabul etmek istemeyenleri öldürmek dâhil, şiddetli takibata uğratmaya, 6. Vehhâbîlere kale muhafızlığının verilmesini kabul etmeye, 7. Dinî ve siyasî her türlü emir ve yasaklara uymaya davet etmiştir.[334] Ayrıca Mekke-i Mükerreme'yi ikinci defa ele geçirmelerinden sonra Vehhâbîler, Beyt-i Şerîf'i örtmek için siyah maşlah kumaşıyla bir örtü yaptırmış ve para bastırmışlardır.[335]

Diğer taraftan Suûd, hac zamanı Mekke'ye gittiğinde, Şerîf Galib'i kendisine biat ettirdi. 1222 Zilkade'de (1807), hac kafilesi Mekke'ye kadar geldiyse de hac yapamadan geri döndü. Suûd, Mekke ve Medine kadılarını azledip yerlerine Vehhâbî ulemâsından tayinlerde bulundu. Bu dönemin en dikkat çekici gelişmesi, Suûd'un III. Selim'e yazdığı mektupla Osmanlı sultanını Vehhâbîliği kabule ve icaplarını yerine getirmeye davet etmesiydi.

---

zannı galip olmakla müşarünileyh bâferman vâli-yi Mısır tarafından Mısır'a menkul olup..." Şânîzâde Mehmed Atâ'ullah Efendi (2008 c:1:660).

333 Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:154), ayrıca bkz. Domingo Badia y Leyblich (1816 c:2:64-66); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:8:124-125); Philby (1955:101-107).

334 Bkz. Çağatay (1986 c:13:266).

335 Câbî Ömer Efendi paranın özelliklerini "Pâresi dahi bakır ile sîm-i Yemenî, kalb pârenin sülüsânı mikdârı; bir tarafında kılıç ve bir tarafında kalkan şekli darb olunmuş, asla yazıya dâir nesne yok, seyr olunmağla, kayd olundu" (2003 c:1:507), ayrıca bkz. Domingo Badia Leyblich (1816 c:2:60-63).

İkinci önemli gelişme ise, Suûd'un Medine'deki Peygamber hazinesini yağmalaması ve hutbelerden Osmanlı sultanının adını kaldırtmasıydı.[336]

1222 (1807) senesinde Azımzâde Abdullah Paşa yerine Genç Yusuf Paşa, Şam vâliliğine tayin edildi. Yusuf Paşa, vezirlik payesiyle bunun yanı sıra, Şam emîrü'l-haclığına da tayin edilmiş, ayrıca sonradan Cerde Başbuğluğu ve Trablusşam Eyâleti vâliliği de uhdesine verilmiştir.[337] Ahmed Cevdet Paşa, Genç Yusuf Paşa'nın vâliliğe tayini hakkında "... lakin anın atı Arabistan'ın susuz ve ıssız çöllerinde işlemezdi. Vehhâbîlerin tedmiri, devletçe büyük tedbire mevkûf olub, vâli tebdiliyle olur biter iş değildi"[338] diyerek Yusuf Paşa'nın da Vehhâbî karşısında başarılı olamayacağını belirtmektedir. Bu esnada Şam kadısı Halil Efendi, Vehhâbîlerin hareketlerini anlatan ve bu dönemde hacca gitmenin tehlikelerinden bahseden bir karar (ilâm) kaleme almıştır. 7 Receb 1222 (10 Eylül 1807) tarihli Şam kadısı Halil Efendi'nin ilâmını şu şekilde özetleyebiliriz: a) Suûd b. Abdülaziz saltanat ve hilafet peşindedir. Mekke kadısı hutbeden men' ve padişahın ism-i şerîfleri Cuma hutbesinden çıkarılmıştır. b) Mekke'de dört mezhebin kurallarının uygulanmasını kaldırmış, Mekke kadısını görevinden alıp, kendilerinden birini tayin etmişlerdir. "Hâdimü'l-Haremeyn" unvanını alarak hilafetin kendi hakları olduğunu iddia etmişler ve mezhep ve hilafetlerine biat etmeyenlerin hacca gelmelerini yasaklamışlardır. c) Haremeyni'ş-Şerîfeyn'in istiladan kurtarıl-

---

336 Mekke ve Medine Suûdîlerin eline ikinci defa geçtiğinde yaşananlara misal veren Câbî Ömer Efendi, "... Vehhâbî, Medine-i Münevvere'de Harem-i Şerîf'i soyup ve ba'dehû sâfi altundan kubbe-i sa'âdetin üzerinde olan otuzaltı kantar altun alemi..." aldıklarını söylemektedir. *Câbî Tarihi*nde yer alan "Mekke-yi Mükerreme tarafından gelenlerden görüp ve nakleydikleri" kısmında da, "Vehhâbî'(nin), Beyt-i Şerîfin örtüsüne ve kuşağına tahrîr ettirdiği beyt 'Keder seni sıktığı zaman, Elem Neşrah (suresini) düşün. İki zorluk arasında bir kolaylık vardır. Bunu düşündüğün zaman ferahla. Allah'dan başka ilah yoktur. Allah'ın halîfesi Su'ûd, (Allah'ın) Evini giydirdi.' deyü nakl eyledikleri istimâ' ile kayd olundu." diye bahsedilmektedir. Tüm bunlar Suûdîlerin yükselişinde dinî ve siyasî iddiaların nasıl iç içe geçtiğini ispatlamaktadır. Bkz. Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:578, 664); Cezzar (1971:2874); Sabini (1981:78-79); Algar (2002:26-27).

337 Mekke'nin işgalinden sonra İstanbul'da yaygın fikir, bölge vâlilerinin bu kıyamın büyümesini ve Vehhâbîlerin kuvvetlenmesini engelleme hususunda başarısız oldukları cihetindeydi. Şam vâlisi Abdullah Paşa'nın azledilip yerine Genç Yusuf Paşa'nın Şam vâliliğine tayini bunun bir göstergesidir. Bkz. BOA (HAT 16173); (HAT 4297); (HAT 3788); (HAT 3788/A); (HAT 3840).

338 (1309 c:8:125).

ması Bağdad, Mısır ve Şam taraflarından ordunun erzak ve vasıtalarıyla hareket etmesine bağlıdır. Bu gerçekleşmezse haccın yerine getirilmesi mümkün değildir.[339] Ayrıca Yusuf Paşa'ya meşverette alınan kararlar da bildirilmiştir.[340] Yusuf Paşa'nın Şam vâliliği döneminde birkaç sene hac yapılamamış, Şam gümrüğünden Mekke ve Medine'ye ait olan surreler gönderilmemiştir[341] 1808 senesinde Şam vâlisi Genç Yusuf Paşa (vâliliği 1808-1810), Suûd b. Abdülaziz'e gönderdiği bir mektupta Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dört Sünnî mezhebi reddetmesini eleştirmiştir. Bir Osmanlı memuru olan Genç Yusuf Paşa'nın kaleminden çıkan bu mektupta, Vehhâbîlerden dört Sünnî mezhebin temel kaidelerinden bihaber cahil bedevîler olarak bahsedilmektedir.[342] Şam vâlisinin mektubundan harketle, Vehhâbîliğe ve Suûdîlere yönelik eleştirilerin geçmişle yani İslâm tarihindeki "muhalif" örneklerle bağlantılandırıldığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Yusuf Paşa, "sâir mukâta'at ve emvâl-i mîriyi dahi Vehhâbî havfiyle asker cem' ve 'ulûfelerine sarfını..."[343] bahane ederek İstanbul'a göndermemiştir. Şam vâlisi Yusuf Paşa'nın itaatsizliği ve emvâl-i mîriyi göndermemesi üzerine Akka vâlisi Süleyman Paşa'nın asker tedarik edip, Yusuf Paşa'nın üzerine gitmesi emredilmiştir.[344] Süley-

---

339 BOA (HAT 3839/B) Ayrıca bkz. BOA (HAT 3627/A); (HAT 3839/C).

340 Bkz. BOA (HAT 3840).

341 Ayrıca belirtmek gerekir ki, Yusuf Paşa'ya Suûd'dan *şirki* terk etmedikleri takdirde kendileriyle savaşacaklarını bildiren Arapça bir mektup gelmiştir. Bkz. BOA (HAT 19550/J); (HAT 53916).

342 Bkz. Fleischer (1857:441).

343 Bkz. Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:669).

344 "Sen ki Akka vâlisi vezir-i mükerremimsin. Ve seni cerdeci nasb eyledim ve göreyim seni, hâlâ oturduğun Cezzâr merhûm Ahmed Paşa'nın postunun icrâsı içün sadâkatini itmâm edesin. Şam vâlisi, bir kaç senedür hüccâc-ı Müslimîn, Vehhâbî nâm revâfizin şerrinden edâ-yı ferîza-i hacc-ı şerîf olunmayüp ve Şam'dan irsâl olunacak surre-i humayûn'u ve gerek emvâlü mîriyi irsâl etmeyüp ve bir taraftan dahi, düşmen-i dîn, bu kadar memâlik-i İslâmı istîla ve sekenesini esîr ve sabî vü nisâ ve sâîr perîşan ve hazînenin sefer-i hümâyuna ziyâdesiyle iktizâsı var iken, bu gûne hareketi mutlak itâ'atdan hurûcunu mûcib olmağla, Şam'a varup ahz ve katl ve Şam'da emrim vusûlüne kadar ikâmet edesin." Bkz. Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:670, 684-685), ayrıca bkz. BOA (HAT 19550/İ); (HAT 19550/J); (HAT 17838); (HAT 4316) Diğer taraftan Şam vâlisi hakkında Ahmed Cevdet Paşa, "Şam Vâlisi Genç Yusuf Paşa ise, Devlet-i Aliyye'nin Rusya muhârebesiyle meşguliyetini fırsat ittihazıyla temerrüd iderek, ahaliye zulm ve teaddî ve dürlü dürlü yolsuz hareketlere tasaddî ider oldu." diye bahsetmektedir (1309 c:9:122,202), ayrıca bkz. BOA (HAT 19639).

man Paşa cevap olarak, Genç Yusuf Paşa'nın eşyasının miriden zabt edildiğini ve kendisinin de cezalandırıldığını yazmıştır.[345] Bir diğer benzer mesele Bağdad'da görülmüştür. Bağdad vâlisi (küçük) Süleyman Paşa, "mu'tad olan emvâli" İstanbul'a göndermemiş, kendisine vezirlikle birlikte Bağdad vâliliği verilmesine rağmen itaatsizlik etmişti. Hatta vâliye nasihat etmesi ve Bağdad'dan gelmesi gereken emvâli alması için İstanbul'dan Halet Efendi gönderilmiştir. Halet Efendi, Musul vâlisiyle Bağdad'a gittiğinde vâlinin zulmünden bazı aşiretlerin Vehhâbî tarafına meylettiklerini bildirmiştir.[346]

Mısır, Şam ve Bağdad vâlilerinin 1806 senesinden beri Vehhâbî-Suûdî hâkimiyetindeki Hicaz'ın kurtarılmasına dair İstanbul'la yazışmalarında dikkati çeken iki husus vardır: Birincisi Sultan bölge vâlilerinin Vehhâbîleri Haremeyn'den çıkarmaları için harekete geçmeleri hususunda fermanlar göndermesi. İkincisi Arabistan'a yapılacak bir sefer için bölge vâlilerinin İstanbul'dan, asker, zahire ve mühimmât talebinde bulunmalarıdır.[347] Bu talepler üzerine Bâbıâli de, İngiltere ve Rusya ile olan savaşlar sebebiyle Vehhâbî-Suûdîleri Hicaz'dan çıkarmak için gerekli asker, zahire ve mühimmâtın bulunmadığı cevabını vermiştir.[348] Bu iki hususun, Osmanlı Devleti'nin Vehhâbî kıyamından ilk haberdar olduğu andan beri tekrar ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Vehhâbî saldırılarından korunma konusunda bölge vâlilerinin İstanbul'dan bir yardım alma umutlarının olmadığı ve böylece merkezin iradesi dışında çareler aramaları –Vehhâbîlerle muhabere etme, anlaşma yapma, zahire gönderme vb.– bu durumun göstergeleridir.

Vehhâbî-Suûdî tehdidine en açık olan Basra'dan 1222 (1807) senesinde Bağdad vâlisi Ali Paşa'ya gelen tahrirâtta, "Hâricî Suûd"un Basra'ya geldiği haberlerinin "ahali ve sekene-yi mahallat"ı telâşa düşürdüğü ve bazı tüccarın Bağdad'a kaçmaya çalıştığı, Basra mütesellimin de şehirden kimsenin

---

345 Bkz. BOA (HAT 19594).

346 Bkz. BOA (HAT 4126); Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:694) Diğer taraftan Süleyman Paşa karşısında yenilgiye uğrayan Genç Yusuf Paşa yanında otuz kişi ile Kahire'ye kaçmıştı. al-Jabartî, Genç Yusuf Paşa'nın Mısır'a kaçmasında Mehmed Ali Paşa'nın yardım ettiğini ve Kahire'de kendisine ev ve çeşitli hediyeler verdiğini söylemektedir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:171), ayrıca bkz. BOA (HAT 20620) Genç Yusuf Paşa'nın idam kararı ertelenmiş, vezirlik rütbesi geri alınarak Mısır'da ikâmetine izin verilmiştir. Bkz. BOA (HAT 19608).

347 Bkz. BOA (HAT 13709).

348 Bkz. BOA (HAT 3839/D).

çıkmasına müsaade etmediği anlatılmakatadır.[349] Diğer taraftan Suûd'un kuzeye hareket etmesi haberinin gelmesiyle, İmam Ali ve Semada kaleleri ile Köçek ve ahalisinin muhafazası için tedbir alınmıştır. Özellikle Basra'da Vehhâbî saldırısına karşı Müntefik Kabilesi'ni görevlendirilmişti.[350] 1808 senesinde Hâcı Emîn ismli bir kişi tarafından İstanbul'a gönderilen mektupta, Der'iyye'de bir veba salgınının olduğu ve Suûdî lider Abdülaziz'in üç oğlu ve ağabeyinin vebaya yakalandıkları haber verilmiştir.[351]

Vehhâbîlerin özellikle hac yollarını kontrol altında tuttukları görülmektedir. Diğer taraftan Suûd b. Abdülaziz Mekke, Medine ve Taif dâhil Basra'dan Süveyş'e kadar doğudan batıya doğru Arabistan'ın kontrolünü ele geçirmeyi başarmış, bunu yaparken de buradaki kabilelerin Vehhâbîliğe geçmelerini sağlamıştır.[352] 1810 senesinde Suûd, Suriye'ye sefer düzenledi, Aclun ve Havran gibi Şam'a yakın bölgeleri yağmalamışlar ve Şam vâlisi Yusuf Paşa, Vehhâbî güçlerine karşı başarılı olamamıştır.[353]

1809-1811 yılları arasında Vehhâbîler, Katar'da idareyi ellerinde tutmuşlardı. Ayrıca Suûd, 1809 senesi sonlarında Abdullah ibn Ufaysan'ı *vekil* olarak Katar, Bahreyn ve Katif'e tayin etti. Ancak 1809/1810 senesinde İngiltere, Re'isü'l-hayme'ye saldırarak Vehhâbî ilerlemesini durdurmaya çalışmıştır.[354] 1811 yılına gelindiğinde, Doğu Arabistan'da Vehhâbî Devleti'nin

---

349 Bkz. BOA (HAT 3707); (HAT 4299).

350 "Müntefik şeyhine kâğıt tahrir ve Suûd'un haberlerine mebni cenub ahalisi Basra'ya celb olundu. Şimal tarafında bir hadise zuhûr ider ise, vehameti sana racidir. Gece ve gündüz emr-i muhafazaya dikkat eyleyesin deyü vesâyâ-yı lazıme derc ve tezkîr ve Basra'da mevcûd asâkir dahi beden muhafazasına tayin olunmuş olduğun" ve "... Müntefik şeyhi Hamûr el-Samir'in biraderi Raşid, Necid tarafına azimet etmiş olduğuna binaen mumaileyh Der'iyye'ye karîb mahalde Harîcî merkumun iki bin sekiz yüz mikdarı devesini gâret eylediği ve aşairinden dahi beş yüz mikdarı helak olduğu haberleri vürûd eylediğin Basra mütesellimi müşarünileyh on kıta kağıdında tahrir ider. Bkz. BOA (HAT 3707).

351 Bkz. BOA (HAT 52800); TSMA (E. 5727).

352 Bkz. BOA (HAT 19648); Ecer (2001:149-150) Diğer taraftan 1810'da Şam üzerine bir Suûdî saldırısı olduğunu ancak geri çekildiklerini Osmanlı kaynaklarından öğrenmekteyiz. BOA (HAT 19590/B).

353 BOA (HAT 3840); (HAT 19681), ayrıca bkz. Brydges (1834 c:2:35); Holt (1966:154).

354 NA (FO 1/1:116a-b); (ADM 1/182) Basra Körfezi'nde yer alan Reisü'l-Hayme'ye İngilizler Colonel Smith ve Kaptan Wainwright komutasında bir deniz kuvvetiyle saldırıda bulunur. Bu saldırının ana amacı Maskat'a ilerlemekte olan

iktidarının zayıfladığı görülmektedir. Katar'da Maskat kuvvetleri deniz üzerinden Vehhâbîlere saldırmıştır. Buna paralel olarak Suûdîler, Katar ve Bahreyn'den çekilmişlerdir.[355] Maskat birliklerinin Bahreyn'deki Vehhâbî-Suûdî birliklerine saldırma cesaretini Maskat emîri ile Britanya arasında süre gelen diyalogla ilişkilendirebiliriz. Zira Umman Vehhâbîlerin eline geçtiğinden beri, Britanya'nın Hindistan ve Basra Körfezi arasındaki ticarî alanı Vehhâbî korsanların tehdidi altına girmişti. Maskat üzerinde nüfûz mücadelesi 1805 yılından itibaren Vehhâbîler ile Britanya ilişkilerini belirlemişti. Dolayısıyla Maskat kuvvetlerinin Vehhâbîlere Katar'da düzenledikleri saldırı, bu nüfûz mücadelesini kimin kazandığını da göstermektedir.[356] Ayrıca 1811 yılında Vehhâbîlerin Katar'dan ve Bahreyn'den çekilmelerinin başka bir sebebi de, bu tarihte Mehmed Ali Paşa oğlu Tosun Ahmed Paşa'nın Vehhâbî kıyamını tenkîl için Yarımada'ya gelmesidir.

Sultan II. Mahmud, Harem ağalarından İsa Ağa'yı, Hicaz'a sefere çıkmasına dair fermanla Mısır'a, Mehmed Ali Paşa (1769-1848)'ya yollamıştır. Daha önce 1805 senesinde Mehmed Ali Paşa'nın Mısır vâliliği onaylanırken vergi vermesi ve Hicaz'ı Vehhâbîlerden kurtarması şartı getirilmiştir.[357]

Vehhâbî kuvvetlerini durdurmaktı. Colonel Smith, İngiltere'nin Bombay Vâlili'ğini haberdar ederken, yetmiş, seksen civarı "serseri (vagabonds)"nin öldürüldüğünü ve bir o kadarının da önceki bombardımanda öldürüldüğünü, ayrıca kendi kayıplarını, on ölü ve elli altı yaralı olarak bildirir. Bkz. Brydges (1834 c:2:40); Kemball (1856:63-74). Diğer taraftan İngiltere'nin Akdeniz ve Kızıldeniz'e dikkatini yoğunlaştırmasında, 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgalinin önemli bir rolü vardır. Zira bu tarihe kadar İngilizler Hindistan ve Basra Körfezi arasında ticarî faaliyetlerini devam ettirmişlerdi. Ancak Fransızlara karşı Arap coğrafyasında bir blok oluşturma amacıyla İngilizler 1798'den sonra Umman ve Maskatla ticarî-siyasî bir yakınlaşma içinde olmuşlardır. Şüphesiz Arap Yarımadası içinde Vehhâbî tehdidinin artması Doğu Arabistan'daki bu emîrliklerin İngiltere ile ittifaklarını kolaylaştırmıştır. İngiltere ve Fransa arasındaki bu siyasî ve ekonomik nüfûz rekabetinin Osmanlı Arap coğrafyasına etkileri hakkında bkz. Rose (1929:55-56); Parkinson (1934), (1954:156-158); Graham (1967); Kelly (1968:117,124); Ingram (1973c:305-307); (1978b: 193-198); (1982:65); Ibn Razik (2004:7-9).

355 Lorimer (1986:643-658, 790-791).

356 Kelly (1968:123-124); Margoliouth (c:4:1146); Balfour-Paul (1991:98-99).

357 Çağatay (1986 c:13:267).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TENKİL: MISIR ORDUSU ARABİSTAN'DA (1811-1819)

Vehhâbî-Suûdî hareketi ortaya çıktığında Osmanlı tahtında Sultan I. Mahmud (1730-1754) oturmaktaydı. Hareketin birinci dönemi (1745-1819), II. Mahmud döneminde (1808-1839), Mısır vâlisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa oğlu İbrahim Paşa tarafından 1819'da sonlandırılıncaya kadar, yedi Pâdişahın karşılaştığı, çözülemeyen bir mesele olarak kaldı.[1] Bunun en önemli sebebi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki savaşları gösterilebilir. Örneğin, I. Mahmud'un iktidarı Avusturya, Rusya ve doğuda Safavîler ile yapılan savaşlarla şekillenmiştir. 1739'da Avusturya ile yapılan Belgrad Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'na askerî reformlar için zaman kazandırmıştı. Diğer taraftan 1739'dan sonra Osmanlı İmparatorluğu için düşman imgesi de değişmiş, artık Avusturya'dan ziyade Rusya büyük bir teh-

---

1 Bu pâdişahlar sırasıyla, I. Mahmud (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774), I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839). Vehhâbî kıyamının ortaya çıktığı tarihten itibaren Osmanlı Devleti'nin kıyamı bastırma teşebbüslerini ve bundaki başarısızlığı Ahmed Cevdet Paşa şöyle özetlemektedir: "Vehhâbi mezhebinin müessisi Muhammed b. Abdilvehhab olarak mebde'-i zuhuru Sultan Abdülhamid devrinde olub canib-i Haremeyn'den olvakt hayli feryad olunmuş ve Abdülhamid Han hazretleri bu şerare-yi fesadın ilerüde alevlenmesi mülâhazasıyla haylice telaş eylemiş ise de vükela-yı devlet bu maddenin nezaket ve ehemmiyetini takdir edemeyüb Şam vâlisinden gelmiş olan tahrirât dahi merkumun bağyi ve hürûca medar olan asabiyeti ashabından olmayub mücerred mübahese-yi ameliye daiyyesinde olarak bazı talebeye ders verir makuleden olduğunu beyan ile mucib-i itmi'nan olmağın bu maddeye candan ehemmiyet verilmemiş idi. Merkum İbn Abdilvehhab ise eğerçi asabiyet ashabından değil idi. Lakin Der'iyye şeyhi gibi bazı ashab-ı asabiyeti kendi mezheb-i batılına tâbi ve birçok urbanı başına müctemi kılmış idi." (1309 c:5:123).

dit olarak görülmeye başlanmıştır. Zirâ, 1768'den sonra Belgrad'dan Kars'a uzanan kuzey hattı Rus tehdidi altında kalmıştır. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'yla 1774, 1792 ve 1812 yıllarında yapılan savaşlarda, toprak kaybı meydana gelmiş ve bunu Balkanlar'da milliyetçi hareketler takip etmiştir. 1774 senesinde yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya, kuzeydeki yerini Osmanlı İmparatorluğu aleyhine pekiştirmiş oldu. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın, İmparatorluğun tarihinde bu kadar dramatik bir şekilde anılmasının sebeplerinden biri İslâm toprağı olarak Kırım'ın kaybedilmesidir. Ayrıca 1783 yılında Kırım, Rus topraklarına ilhak edilmiştir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti Ruslara karşı, Vidinli Osman Pazvandoğlu, Yanyalı Ali Paşa ve Rusçuklu Alemdâr Mustafa Paşa gibi âyânların ordularından istifade etme yolunu izlemiştir.[2] Sadece Ruslara karşı değil, Vehhâbî-Suûdî kıyamıyla mücadelede de Bağdad, Şam ve Mısır'daki vâli ve âyânın ordularına başvurulmuştur. 18. yüzyıla gelindiğinde İmparatorluğun merkezî idaresinden ziyade, adem-i merkezî yapısı daha belirgindir. Bu konuda İmparatorluğun iktisadî yapısında meydana gelen değişimin sebep olduğu (tımardan-iltizama ve mâlikâne sistemine geçiş) ve âyân olarak tanımlanan yerel/bölgesel iktisadî ve buna bağlı olarak da askerî ve siyasî gücü elinde tutan otorite sahipleri kasdedilmektedir. Örneğin Osmanlı-Arap coğrafyasında âyân oluşumuna verilebilecek en iyi örnek Şam'daki Azımzâde[3] (1724-1807) idaresidir.

Avrupa'da meydana gelen siyasî ve iktisadî değişime paralel olarak değişen diplomasi ve ilişkiler, askerî yenilgiler Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi olarak uzağında ama manevî özellikleri bakımından en yakınındaki Arabistan'da meydana gelen bu kıyamı bastırmada başarılı olamamasını izah etmektedir. Ancak III. Selim (1689-1792)'in iktidarı döneminde (1789-1807) dış ve iç siyasette önemli hadiseler yaşanmıştı. İçte merkezî idarenin güçlendirilmesi için verilen mücadele başarılı olamamıştır; Pazvandoğlu, Tirsiniklioğlu, Tepedelenli, İşkodralı ve Canikli gibi âyânlarla meşgul olunmuştur. Sırp isyanları ilk defa bu dönemde milliyetçi bir hareket olarak ortaya çıkmıştır (1804). Vehhâbîlerin Mekke ve Medine gibi kutsal şehirleri ele geçirmeleri (1803,1806), yağmaları, hacca engel olmaları, Sultanın saltanatını ve meşruiyetini sarsacak güce ulaşmıştır.[4] İmparatorluğun bu iktisadî ve siyasî dönüşümünün izlerini bir yüzyıl geriden yani 17. yüzyıldan

---

2 Bkz. Karpat (1972:244-246); Aksan (2011:164-165).

3 Bkz. Öztuna (2005 c:2:571).

4 Bkz. Eren (1980 c:10:453); Beydilli (2009 c:36:422).

takip etmek mümkündür. Devam etmekte olan savaşlar ve bunun Osmanlı ekonomisine yansımaları, taşrada askerî ve idarî yapılanmanın mahiyetinde bir dönüşümü meydana getirmiş, devlete bağlı yeni bir yerel sınıf yaratmıştır. Bunlar ekonomik güçlerine dayanarak, kendi bölgelerinde kendi askerî güçlerine sahip olma ve besleme işini satın almışlardı; merkezin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla para sağlamışlardır. Bu durum şehir ve art bölgesine de anlam kazandırmıştır. Böylece 17. yüzyıl ortalarından itibaren şehirli eşrafın kırsal alanı kontrolü altına aldığı görülmektedir. Savaş ekonomisinin gerekleri ve ayrıca toprağa daha kalıcı bağlanma, şehirli eşrafı kırsal alanda hâkim konuma getirmiştir.[5] Devletin savaş harcamalarını karşılamak için aldığı malî önlemler, Osmanlı ekonomisinde yerel bazda yeniden yapılanma meselesini gündeme getirmiştir: Tarımın yanı sıra hayvancılığın yaygınlaşması ayrıca yeni vergiler koyulması, kırsalda yeni vergi tahsildarlarının türemesi dikkat çekicidir. Mültezim olarak adlandırılan üst düzey devlet memurları ya da İstanbul'da yaşayan bu kişiler, 17. yüzyıl sonlarında artık eyâletlerden çıkmaya başlamıştır. Vergi tahsildarlığı görevinin alınır-satılır bir hâle gelmesi, 18. yüzyılda eyâletlerdeki sermaye sahiplerinin para gücüyle idarî sisteme dâhil olmalarının da yolunu açmıştır, vâlilik gibi. Khoury, devlet ve taşra toplumu ilişkilerinin geçirdiği dönüşümü Musul örneğinde anlattığı eserinde, "bir kez vâli olunca, ana levâzım ikmal merkezlerinin başına da gelmeleri, bölgelerindeki kent merkezleri arasında para ve erzak trafiğini yönetmelerine olanak sağladı"[6] diyerek âyânın kaynaklarını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla 18. yüzyılda merkezdeki seçkinlerin asker toplama ve ordunun ihtiyaçlarını temin etme işlerini, her bölgenin para/sermaye sahiplerine yükleme, diğer taraftan taşradaki bu para/sermaye sahiplerine kırdan ya da şehirden mukataalar satmak âyânın doğuşu yükselişini de izah etmektedir. Âyânın gücünün temeli asker toplamak ve iaşesini sağlamaktaki becerisine dayamaktaydı. 18. yüzyılda asker besleme ve donatma konusunda Osmanlı Devleti'nin mültezimlerden istifade ettiği görülmektedir.[7] Osmanlı İmparatorluğu'nun

---

5 Bkz. Khoury (1999:48).

6 Bkz. Khoury (1999:50).

7 Oysa bu durum devletin malî ve siyasî gücünün âyâna devredilmesi anlamına gelmekteydi ve bu süreç İnalcık, Barkey ve McGowan tarafından adem-i merkezîleşme olarak tanımlanmaktadır. Bkz. İnalcık (1977:27-52); (1980:283-337); Barkey (1994:141-188); McGowan (2004 c:2:764). Ancak Khoury, vâli ile mültezimin aynı kişi olmasınının devlet kontrolünün zayıfladığının simgesi olarak görmenin yanıltıcı olduğunu iddia etmektedir. Aksine, vâlinin sahip olduğu

birçok bölgesinde vâli ile mültezimin aynı kişi olması genel kanının aksine Osmanlı Devleti adına taşrada iş gören âyânın kendi bölgelerinde, orduları ve maliyeleriyle Osmanlı iktidarının taşıyıcısı oldukları söylenebilir.[8] Buradan hareketle Vehhâbî kıyamının ortaya çıktığı andan itibaren, neden Osmanlı Devleti'nin bu meseleyle doğrudan meşguliyetinden ziyade, bölge vâlilerinin sahip oldukları askeri ve ekonomik güçle sorunu çözmeye çalıştığı anlaşılır hâle gelmektedir. Diğer taraftan, bu yerel güçlerin Vehhâbî-Suûdî meselesini halletmeyi gerçekten isteyip istemediklerini bilmiyoruz, ancak kendi bölgelerinde nüfûzlarını artırma yolunda merkezin zayıflamasına yarayacak bir durum olarak görmüş olabilirler. Şam'daki Azımzâde vâlileri, Bağdad'daki Süleyman Paşa, Ali Paşa ve Davud Paşa, Ahsâ'da Müntefik şeyhleri bu duruma örnek gösterilebilir. Vehhâbî-Suûdî kıyamının Doğu Arabistan'daki 1745 sonrası büyümesi esnasında bu bölgeye komşu Irak, Suriye ve Mısır da kendi yerel meseleleriyle meşguldüler. Mısır'ın idaresinde birbirine rakip iki firka olan Fıkariyye ve Kasimiyye arasındaki tarihi mücadele devam ederken 1766 senesinde şeyhü'l beled Bulutkapan Ali Bey, Mısır'da idareyi elegeçirmiş, Mısır ileri gelenlerini öldürtüp mallarını müsadere etmiş ve maiyyetini çoğaltmıştı. 1768 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Medine'nin iskelesi olan Yenbu' kasabasını ele geçirerek, Mekke emîri Şerîf Ahmed'i azl edip, Cidde gümrüğüne el koymuştu. İstanbul, Rus savaşı sebebiyle Mısır meselesiyle ilgilenemediği için, Bulutkapan yaklaşık dört sene Mısır'ı, kısmen Filistin, Güney Suriye ve Hicaz'ı idare etmiştir. 1770 senesinde ise Bulutkapan, Suriye üzerine sevk ettiği ordu ile Şam vâlisi Osman Paşa'yı yenilgiye uğratarak Şam'ı ele geçirmiştir. Bu sırada Akkâ'da isyan eden Zahir Ömer'le işbirliği yaptığı da bilinmektedir.[9] 1773 senesine kadar Bulutkapan Ali Bey, Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsız bir devlet kurma iddiasını sürdürmüşse de komutanlarından Ebüzzeheb Mehmed Bey'in kendisine ihaneti sonucunda öldürülmüştür. Başka bir örnek ise, Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşı başladığında (19 Ağustos 1787) Bağdad'da Kölemen ümerasıyla, bunların Kö-

---

ayrıcalıkları daha geniş alanlara yaymak, Osmanlı devlet otoritesinin artık sınır bölgelerine kadar yerleşmesi demektir. Ayrıca taşradaki köylü ve şehirli nüfusun yerel mültezimler kontrolünde askere alınarak askerî örgütlenmenin içine katılması, Osmanlı Devleti'ne sadık yeni yeni kesimler yaratmıştır. Bkz. Khoury (2003:50-51).

8 Bkz. Khoury (2003:51).

9 Bulutkapan Ali Bey ve Zahir Ömer kıyamları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hourani (1957:95); Shaw (1963:451-452); Uzunçarşılı (2007 c:4/1:429-431); Zinkeisen (2011 c:6:11, 29-35).

lemen ocağını tesis ederek idareyi ele geçirmenlerinden itibaren, Bağdad'ın eşraf aileleri arasında mevki ve mansıb mücadelesi meydana gelmişti. Bağdad ve Basra vâlisi Kölemenlerden Süleyman Paşa kendisinin mensub olduğu tarafı iltizam ile Bağdad'ın nüfûzlu ailelerinden olan Şavizâde Süleyman Bey'i Bağdad'dan çıkarmış ve bunun akabinde iki taraf arasında farklı zamanlarda savaşlar meydana gelmiştir. Ekim 1787'de Süleyman Paşa, Şavizâde ile müttefiki olan Müntefik ve Hazail şeyhlerinin birliklerini yenilgiye uğratarak, rakiplerini bertaraf etmişti.[10]

Diğer taraftan Sayda Eyâleti, Cezzar Ahmed Paşa (ö. 1804)'nın ve Şam vâliliği de Azımzâde Mehmed Paşa'nın idaresindeydi. Cezzar Ahmed Paşa'nın Sayda bölgesinde bir muhtariyet gaysi güttüğü bilinmektedir ve 1782 senesinde Akkâ'yı tahkim ederek burayı kendisine merkez yapmıştır. Bu sebeple Bâbıâli tarafından 1782'de Bosna vâliliğine tayin edilmiş ise de Dürzi isyanı sebebiyle Sayda vâliliği yine kendisine bırakılmıştı. 1786 yılında Mekke şerîfi Galib ile kardeşleri ve yeğeni arasında ortaya çıkan iktidar savaşı sebebiyle 1790'da Cezzar Ahmed Paşa, Sayda vâliliğine ek olarak Şam vâliliği ve emîrü'l haclık görevlerinin kendisine verilmesini teklif etmiş ve bu durum İstanbul tarafından kabul edilmiştir.[11] Böylece Cezzar Ahmed Paşa, Suriye'de nüfûzunu artırmayı başarmıştır. Cezzar Paşa 1799'da Akkâ'da Fransız ordusunun kuşatmasına başarıyla direnmesine rağmen, III. Selim'in şüpheyle yaklaştığı bir kişiydi, zira Mısır'a gönderilen Sadrazam Yusuf Ziya Paşa İstanbul'a gönderdiği raporunda, Mısır işinin hallinden sonra "habâset"inden bahsettiği Cezzar'ın da sonunu getireceğini yazmıştır.[12] Ancak Yusuf Ziya Paşa'nın İstanbul'a dönmesinden sonra Cezzar Ahmed Paşa 1802'de Yafa'yı ele geçirmişti. Bu tarihlerde Vehhâbîlerin Haremeyn'i tehdit etmesi sebebiyle affedilerek, kendisine Hicaz seraskerliğiyle Şam vâliliği verilmiş ve Mısır işleri de uhdesine bırakılmıştır.[13]

---

10 Irak hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı (2007 c:4/1:608-609).

11 Uzunçarşılı'nın eserinde yer verdiği Cezzar Ahmed Paşa'ya ait mektuptan anlaşılacağı üzere Paşa, dört yüz kese akçe vermeyi de vaat etmiştir. Ahmed Paşa mektubunda, "Şam-ı şerîfin ve Kudüs-i şerîfin ve hüccâc-ı müslimînin ahvallari Devlet-i Aliyye'nin mâlûmları olup Şam vâlisi azl ve sairini emir-i hac etmek murâdları olur ise dört yüz kese akçe şevketlü velinimet efendimizin matbah-ı âlilerine ve yüz bin kuruş iktiza eden mahallere verilmek şartiyle Şam-ı şerîf ve Sayda ilhakiyle makbulümdür..." demektedir. Bkz. (2007 c:4/1:606).

12 TSMA (E. 3402/6-8), ayrıca bkz. Emecen (1993 c:7:518).

13 Bkz. Emecen (1993 c:7:518); Süreyya (1995 c:1:270).

Bu âyânlar çağında Osmanlı Devleti, Vehhâbî-Suûdî kıyamın tenkilinde âyânın gücünü kullanmaktan başka bir seçeneğe sahip değildir. Diğer yandan Vehhâbîlerle mücadelede en etkili isim olan Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa (1770-1848) ise bu sistemin dışından gelen birisi olmakla beraber, onun askerî ve siyasî serüveni bu çalışmayı ilgilendirdiği ölçüde anlatılmaya çalışılacaktır.

Arap Yarımadası'nda Vehhâbî-Suûdî kıyamının oldukça güçlü olduğu bir dönemde, İmparatorluğun başka bir Arap toprağının Avrupalı bir devletin işgaline maruz kalması, Osmanlı-Arap ilişkilerini de dönüşüme uğratacaktır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yükselişi de bu dönüşümün bir işaretidir.

III. Selim böyle bir siyasî ve sosyo-ekonomik ortamda Nizâm-ı Cedîd olarak adlandırılan reform hareketini başlatmıştır (1793). Ancak Nizâm-ı Cedîd ıslâhatları, yeni düzenle kendi konumlarının sarsılmasından endişe eden kanûn-ı kadîm taraftarlarının muhalefetine rağmen sürdürüldü. Osmanlı modernleşmesinin en dikkat çekici ve belirleyici örneği olan Nizâm-ı Cedîd ıslâhatı Mısır'ın 1798'de Mısır'ı işgal etmesiyle daha da güçlenmiştir.[14] Zira Mısır'ın işgali öncesinde tek orta olan Nizâm-ı Cedîd ordusu 1798 sonrasında iki ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla Mısır harbi III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd'i için bir meşruiyet de sağlamıştı.[15] Fransa'nın Mısır'ı işgali 1803 senesine kadar sürmüş,[16] Fransa'nın Mısır'dan çekilmesi, Mısır'da idarî düzenin

---

14 Napolyon'un Mısır'a düzenlediği sefer bazı jeopolitik-ekonomik sebeplerle izah edilmektedir. Napolyon'un bu seferle gerçekleştirmek istediği gaye, Mısır'ı ele geçirip Akdeniz hâkimiyetinde en önemli yere sahip olmak ve bu sayede Hindistan ticaret yolunu kontrolü altında tutarak kolonyal rekabette İngiltere (Büyük Britanya)'nin önüne geçmekti. Bu anlamda Mısır, İngiltere ve Fransa arasındaki mücadelenin mekânı olmuştur. Bkz. NA (FO 78/54:47a-b); Karal (1938:70-98); Ingram (1973b:158-159,162,165); (1984:140-143); (1995a:147-149); (1995b:317-318); Kabakcı (2010:340-341). Napolyon'un Mısır'ı işgali ve bölgeye akisleri hakkında bkz. Baldwin (1802); Rose (1929:48-58); Mackesy (1995); Cole (2007); Darendeli İzzet Hasan Efendi (2009).

15 Khoury bu görüşün aksini iddia ederken, 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesiyle, "reformlar raydan çıkdı" ifadesini kullanmaktadır (2011:348). Nizâm-ı Cedîd ordusunda ikinci ortanın kurulması hakkında bkz. Shaw (1965:301-302); Yeşil (2009:140).

16 al-Jabartî'den öğrendiğimize göre, Fransa'nın Mısır'ı işgal ettiği haberi Hicaz halkında büyük bir üzüntü ve rahatsızlığa sebep olmuştur. Kabe'de Mağribi Şeyh el-Kılanî *cihad* çağrısında bulunmuş ve bir grup insan bu çağrıya uyarak ***kutsal savaş*** için toplanmıştır. Yaklaşık 600 kişiden mürekkep bu gönüllülere Yenbu' limanında

yeniden kurulması çabaları ve buna bağlı olarak Kavalalı Mehmed Ali (1769-1849)'nin yükselişini beraberinde getirmiştir.[17] Mehmed Ali, Fransız işgali sırasında Mısır'a Osmanlı ordusunun iki kanadından birini oluşturan Arnavut kuvvetlerine mensup bir asker olarak gelmiş, daha sonra burada Arnavut askerlerinin kumandanlığına yükselmiştir.[18] 1801 ile 1805 yılları arasında Mısır, Osmanlı Devleti, Memlûklar ve İngiliz kuvvetlerinin kendi belirledikleri bir kişiyi Mısır vâlisi yapma mücadelesine sahne olmuştur.[19] Osmanlı Devleti, İngilizlerin aksine Mısır'da Memlûk (Kölemen) hâkimiyetinin bitmesi isteğindeydi ve yeni vâli Memlûk beyleri arasından seçilmeyecekti.[20] Hüsrev Paşa[21]

---

da insanlar katılmıştır. Bu gönüllülere Yukarı Mısır'da Türk ve Mağribîlerden de katılanlar olmuştur. Ancak bu gönüllülerden meydana gelen birlik, İmbaba savaşında yenilgiye uğramışlardır. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:70) Ayrıca bkz. BOA (HAT 6776); (HAT 7517).

17 Fransız ordusunun Mısır'dan çekilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ingram (1973c:299-300).

18 Mustafa Nuri Paşa, "Asr-ı Selim Han-ı Sâlis'de Kapudan-ı Derya olan Küçük Hüseyin Paşa Fransızların yed-i gasbından Mısır'ı tahlîs eylemek üzere donanma-yı hümâyûn ile me'mur oldukda kendisine müntesib bulunan Kavala çorbacısı Hüseyin Ağa'ya mektub gönderüb bir muktedir zâbıt ile bir iki yüz güzide asker taleb eylemiş olduğundan Hüseyin Ağa dâhi yeğeni Mehmed Ali Ağa'yı intihâb ve ma'iyyetine tertîb ettiği asker ile irsâl etmekle Hüseyin Paşa bunları donanma-yı hümâyûna bi'l-irkâb savb-ı me'muriyete azîmet etmişti ... bilcümle başıbozuk askeri sergerdelerinin re'isi makamına kaim olmuşdur..." diyerek, Kavalalı Mehmed Ali Ağa'nın Mısır'a geliş hikâyesini anlatmıştır (1327:84). Ayrıca bkz. Altundağ (1997 c:7:567).

19 Fransızların 1801'de Mısır'dan çekilmelerinin akabinde, yeniden tesis edilecek idarî yapıda İngilizler, Kölemenleri desteklemiş ve bu yolla Mısır'da İngiliz kontrolü sağlamayı amaçlamıştı. Hatta Serdârekrem Yusuf Ziya Paşa mektubunda, İngiltere'nin "Mısır'da bir el peydâ etmek içün..." Kölemenleri himaye ettiğini yazmıştır. Bkz BOA (HAT 3586/C); (HAT 3497); (HAT 3852/A); NA (FO 24/2:58a-58b, 59a-59b, 61a,61b); (FO 78/40:156a-b). Ayrıca bkz. Marsot (1984:36-37); (2007:52); Dykstra (1998 c:2:132-133); Çelik (2010:353-354).

20 Napolyon'un Mısır seferi, Mısır'da Osmanlı Devleti idaresine karşı bir muhalefet sergileyen Memlûkları sarsmış ve burada yeni bir idarî yapının teşekkülü için zemin hazırlamıştır. Osmanlı Devleti de Memlûklara bu yeni safhada bir yer vermek istememektedirler. Bkz. Douin, Fawtier-Jones (1929 c:1:14-15,30-31); Karal (1938:146); Altundağ (1988:23).

21 Hüsrev Paşa'nın vâliliği döneminde Vehhâbî kıyamının tenkili konusunda Mısır Eyâleti'nden beklentiler artmış, ancak Hicaz'a asker göndermediği için eleştirilere maruz kalmıştır. Onun vâliliği dönemnde Cidde vâliliğine Şerîf Paşa tayin olunmuş, yeni vâlinin ihtiyacı olan asker, cephane ve zahirenin Hüsrev Paşa tarafından

ve Ali Paşa'nın kısa süren vâliliklerinin ardından, Hurşid Paşa'nın vâliliği döneminde, mezkûr vâlilerin başına gelenlerin Mehmed Ali'nin işi olduğu ve Mısır'dan çıkarılması konusundaki yazısı üzerine Mehmed Ali, Cidde vâliliğine rütbe-i vezâretle atanmıştır.[22] Ancak Mehmed Ali komutasındaki asker taifesinin isyan edip, Hurşid Paşa'yı kalede muhasara ettiği haberi İstanbul'a ulaşınca, Salih Bey Kahire'ye gönderilmiş ve "kangı taraf kutlu ise ana verilmek üzere bir kıta' ibkâ ve bir kıta' tevcih fermanı ısdâr ve tisyar olundu."[23] Nitekim Mehmed Ali vâlilik mücadelesini kendi lehine çevirmiş ve 1805 senesinde Mısır Eyâleti vâliliğine tayin olunmuştur.

1805 senesinde Kavalalı Mehmed Ali (1769-1849) "paşa" unvanını almıştır.[24] Aslında bu tarih Marsot'un tabiriyle, Mısır'da yeni devlet sisteminin başlangıcını ya da Fahmy'nin deyişiyle "modern Mısır"ın kuruluşunu işaret etmektedir.[25] Mehmed Ali Mısır vâlisi olarak konumunun, Sultanın rızasından ziyade kendi kişisel gücüne bağlı olduğunun farkındaydı. Karşılıklı güvensizliğin temelleri Mehmed Ali'nin vâliliğinin ilk senelerinde atılmıştır.[26] III. Selim döneminde, Mehmed Ali'nin Mısır Paşalığı'na getirilişi yukarda da bahsedildiği gibi sultanın arzusu dışında olmuştur. 1803-1805 senelerinde

---

Mısır'dan gönderilmesi istenmiştir. Fakat bu çabalara rağmen Mekke ve Medine'de Vehhâbi işgali engellenememiştir. Bkz. BOA (HAT 3851).

22 Mehmed Ali Paşa'nın Cidde'ye tayini meselesi hakkında bkz. BOA (HAT 3848); (HAT 3474), ayrıca bkz. al-Jabartî (1994 c:3:515); Çetin (1998:98-102).

23 Mustafa Nuri Paşa (1327:85), ayrıca bkz. BOA (HAT 3474/İ); (HAT 3474/J); (HAT 3474/K); (HAT 3474/M); (HAT 3640); al-Jabartî (1994 c:3:365).

24 Vâliliği statü bakımından üç döneme ayrılmaktadır: Vâli 1805-1841, imtiyazlı vâli 1841-1848, mehcûr 1848-1849. Diğer taraftan 1831-1841 yılları Mehmed Ali'nin, Bâbıâli tarafından asi ilân edildiği dönemdir. Bkz. Fahmy (1998 c:2:143-149); Öztuna (2005 c:2:451) Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısır vâlisi olduktan sonra ilk karşılaştığı mesele, sâbık vâli Hurşid Paşa'dan devraldığı asker ulûfelerinin dağıtılmasıydı. Mehmed Ali Paşa, Hurşid Paşa'yı Bulak'a göndererek askerlerin ulûfelerini yeniden düzenleyerek dağıtmış, ayrıca Hicaz meselesinde sorumluluğun kendisine tevdi edildiğini Mekke şerîfine haber vermiştir. Bkz. BOA (HAT 3584/D); (HAT 3478/F).

25 Bkz. Marsot (1984:42); (2007:53).

26 Bize bu güvensizliğin ipuçlarını Câbî Ömer Efendi vermektedir: "Mısır Vâlisi Mehmed Ali Paşa, taraf-ı Devlet-i aliyye'ye oldukça itâ'at, lâkin rûgerdânlığı âşikâriyle havf üzre olduğundan, İskenderiye, Reşîd ve sâir asker gelecek mahalleri istihkâm ve tarafından akrabalarını zâbit ve gümrükcü nasb u ta'yîn ve kal'alarını ta'mîr ile, kendüyi gerek Devlet-i aliyye'den ve ümerâdan muhâfaza üzre olup..." (2003 c:1:701).

Mısır'da yaşanan iktidar mücadelesinde, Mehmed Ali, kendisinin İmparatorluğun bu zengin vilâyetinde birbirleriyle iktidarı ele geçirmek için mücadele eden farklı taraflar arasındaki en etkili kişi olduğunu göstermiştir. Padişah da Kahire'deki bu fiili durumu kabul etmek zorunda kalmıştır.[27] Mehmed Ali Paşa'yı 1806'da, Selanik vâliliğine tayin etmeyi denemiş ancak başarılı olamamıştır.[28] Kavalalı'ya Cidde vâliliğinin verilmesinde de bu amaçlanmıştı.

Mehmed Ali Paşa'nın idaresi iki döneme ayrılarak izah edilebilir. İlk senelerinde hâkimiyetini kurma ve muhalefeti ortadan kaldırmaya, ikinci dönemde ise, iktisadî ve askerî yeniden yapılanmayı tesis etmeye çalışmıştır.[29] Mehmed Ali Paşa vâli oluncaya dek Memlûk beyleriyle iyi geçinmiş ve gerektikçe vâliler aleyhinde onları kullanmıştır.[30] Vâli tayin edildikten sonra Memlûkları rakip oldukları fikriyle, ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Mehmed Ali Paşa'nın vaziyeti İstanbul'un dikkatini çekmiş, Mısır Eyâleti Selanik Paşası Musa'ya verilmiştir, Mehmed Ali Paşa da Selanik ve Kavala Sancaklarına tayin edilmiştir.[31] Ancak Mehmed Ali Paşa, "Mısır ulemâsı[32] ve eşrafi tarafından tanzim ettirdiği arz-ı mahzarları Kapudan Paşa'ya ve İstanbul'a takdim ve külliyetlü mebâliğ ve hedaya dâhi tesyâr eylemekle Musa Paşa Selanik'e ircâ' ve Muhammed Ali Paşa'nın büyük oğlu İbrahim Bey rehin suretiyle İstanbul'da ikâmet etmek şartıyla Mısır Eyâleti Mehmed Ali Paşa uhdesinde ibka kılındı."[33] Diğer taraftan İstanbul'dan gelen Hicaz seferi emri, pâdişahın Vehhâbî kıyamının bastırılması için verdiği buyruğa bir yanıt olmanın yanı sıra, seferin Paşa'nın bir dizi kişisel amacına hizmet ettiği de görülmektedir. Bunların arasında ordusunda düzensizliğe yol açan ve disip-

---

27 1805 senesinde Mehmed Ali'nin "paşa" olmasına giden sürecin yakından takipçileri İngiltere (Büyük Britanya)'dir. Onların nazarında bu iktidar mücadelesinin sadece iki tarafı vardı: Memlûklar ve Arnavut askerleri. Bkz. NA (FO 24/2:62a-62b, 64a-64b, 65a-65b); (FO 78/55:74a-b-77a); Douin (1930 c:2); Shaw (1971:290-291); Fahmy (2010:51).

28 Bkz. Shaw (1971:290-291); Fahmy (2010:51).

29 Bkz. Marsot (2007:55).

30 Bkz. Mustafa Nuri Paşa (1327:85).

31 Bkz. Mustafa Nuri Paşa, (1327:85); Shaw (1971:290-291); Fahmy (2010:51).

32 Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki iktidar mücadelesinde, önce Fransızlara ve özellikle Memlûklara muhalefetleriyle bilinen Ezher ulemâsının desteğini kazanması belirleyici bir faktör olmuştur. Bkz. NA (FO78/54:5a-b-13b); Marsot (1973:131-133);(1984:47).

33 Bkz. Mustafa Nuri Paşa (1327:85), ayrıca bkz. BOA (HAT 12169); al-Jabartî (1994 c:3:515).

linsiz Memlûk ve Arnavut kuvvetlerden kurtulma arzusu, Vehhâbîlere karşı olan savaşında pâdişaha yardım etmenin ödülü olarak Suriye'yi alma umudu ve İstanbul'da sapkın olarak görülen ve Arabistan'da artan güçleri sebebiyle senelik hac ziyaretlerini sona erdiren Vehhâbîlerin elinden İslâm'ın kutsal yerlerini geri almak karşılığında Müslüman dünyasında şöhret kazanma arzusu yer almaktadır.[34]

Mısır'dan Mehmed Ali Paşa'ya kıyamı bastırması emrinin Alemdâr Mustafa Paşa'nın tahrirâtıyla gittiğini Câbî Ömer'den öğrenmekteyiz:

> "... el-yevm siz Mısr-ı Kahire'de bulunup, Haremeyn yed-i râfizîde, ferâ'iz-ı hacc-ı şerîf kat' olunmak ziyâde Acem ve Özbek ve Hind devletlerinden hicâb ve hüccâclarının me'yûsiyetlerinden mâ'adâ düvel-i nasârânın miyânında çekilen âr u gayret bertaraf; lâkin sizler Mısır'da olup ve bu taraftan bizler, Şâm vâlisi ve Bağdad Vâlisi taraflarına cevânibi ile i'ânet-i küllî ve maiyetlerine vüzerâlardan ta'yin sadr-ı sâbık Yusuf Ziya Paşa hazretleri dahi çöl serasker-liği ile nasb u irsâl olunup, el-yevm, pâdişâhlar Hâdimü'l Haremeyn nâmiyle iftihâr olunur iken, sen sa'y u gayret ve bu taraftan matlûbun irsâliyle Mekke-yi Mükerreme'nin ahz u fethine himmet edüp, ilâ yevmi'l kıyâme, fâtihü'l-Haremeyn nâmını tahsîl ve ümerâ-yı Mısır ile dahi gayret ve irsâl olunacak Mısır hazînesini bu husûsa sarf ile nâm u şân-ı kahramânîye nâil ... fâtih-i Kabetu'llah Mehmed Ali Paşa nâmını tahsîl... nihâyet-i kelâm göreyim seni, nâmûs-ı hemşehriliği itmâm ve kıyâmete kadar felek-i Atlas'da bir nâm (u) şân koyalım..."[35]

İstanbul, Vehhâbî kıyamını bastırmak için çözüm arayışlarını sadece Mısır'la sınırlandırmış görünmemektedir. 19 Haziran 1806 tarihinde Bâbıâli'de aralarında askerlerin ve ulemânın da olduğu 35 kişi Meclis-i Meşveret'ini toplamıştı. Bu toplantının amacı, Ebu Suûd'un liderliğindeki Vehhâbî Arapların kıyamını tartışmak ve mütalaa etmekti. Ayrıca bu toplantının gerçekleşme sebebi Vehhâbîlerin son hac kervanına saldırmaları ve İslâm'ın iki kutsal şehrini –Mekke ve Medine– ele geçirmeleriydi. Arbouthnot'un 26 Haziran 1806 tarihinde Pera'dan yazdığı raporda, "Vehhâbîlerin yaptıkları, *Sultanın ruhani önderliğini yani Türklerin halife olma iddiasını* yaraladığı"ndan bahsedilmektedir. Ayrıca "bu meşveret meclisinde Vehhâbîlere karşı etkili bir saldırı için Bağdad'ın uzak olduğu

---

34 Bkz. Dodwell (1931:41,128); Kelly (1968:105); el-Seyyid Marsot (1984:129); al-Rafi'i (1989:119); Fahd (2010:39); Fahmy (2010:39).

35 (2003:233-234).

düşünülmüş ve yapılan plana göre, Şam Paşası, Azımzâde Abdullah Paşa (ö. 1813)'nın şahsen Vehhâbîlerin üzerine gitmesi ve Mısır Eyâleti'nin sefer esnasında Şam Paşası'na gerekli mühimmât ve zahire temin etmesi kararı alınmıştır."[36]

Mehmed Ali Paşa'dan Vehhâbî kıyamını bastırması ilk defa istendiğinde (1805), Kavalalı'nın henüz Mısır'da kendi otoritesini tesis etmediği ve Memlûk iktidarını ortadan kaldırmadığı, ayrıca Arabistan'a yapılacak bir sefer için gerekli askerî güce de sahip olmadığı görülmektedir.[37] Daha önce Bağdad vâlisi Süleyman Paşa ve halefi Ali Paşa'nın, bunun yanı sıra Mekke şerîfi Galib ve Cidde vâlisi Şerîf Paşa'nın Vehhâbîler üzerine yaptıkları seferler başarılı olamamıştı. Bu başarısızlığın sebebi olarak ordu ve mühimmât eksikliği gösterilmiş, buna karşın Vehhâbî-Suûdîlerin Yarımada'nın coğrafi ve iklimsel şartlarıyla, kabile ittifaklarını kullanmalarından bahsedilmiştir. Zira bölge vâlilerinden İstanbul'a yazılan mektuplardan da anlaşıldığına göre, Vehhâbîler karşısında Arabistan çöllerinde dışarıdan gelen orduların başarılı olamamaları bu sebeplere bağlanmaktadır.

Mısır, İmparatorluk dâhilindeki diğer vilâyetlerden, Anadolu ve Balkan vilâyetleri hariç, daha zengin olduğu, Suriye ve Hicaz vilâyetleri üzerinde her zaman bir etkiye sahip bulunduğundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun Hicaz meselesinin çözümünde önemli bir yere sahipti.[38] Mısır'ı Vehhâbî meselesinde bu kadar önemli kılan hususlardan biri, Osmanlı hâkimiyetine geçişinden

---

36 Bkz. NA (FO 78/50:149-150). 1804 senesinde Suriye ve Bağdad vâlilerine Padişah tarafından Vehhâbîlere karşı bir sefer yapılması emri verilmişti. Ancak böyle bir sefer hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Bkz. Kelly (1968:105), Ayrıca bkz. BOA (HAT 19589); (HAT 3779/A); (HAT 3788/A).

37 BOA (HAT 3474/M), ayrıca bkz. Dodwell (1931:25) Diğer taraftan kıyamı bastırma emri Mehmed Ali Paşa'ya gittiğinde, kendisine Cidde vâliliği de verilmiştir. Bkz. BOA (HAT 3474); Marsot (1984:46-47) Ancak Mehmed Ali Paşa kıyamı bastırması emrini ilk defa aldığı 1805 yılından, 1811 kadar Vehhâbîlere yönelik bir faaliyet içine girmemiştir. Kâdiri (1341:389) Hatta Câbî Tarihinde Mehmed Ali Paşa'nın vaziyeti, "... bu def'a, taraf-ı mülûkâne'den kendüye Mısır mukarreri ve sâir mesâlih ve Vehhâbî müdâfa'ası içün irsâl olunan Hazîne vekîli Ağa, bu kadar etbâ'u dârâtiyle Mısır'a vusûlünde, oldukça şânına i'tibâr ve ikrâm üzre olup, beylerden iştikâ ile Vehhâbî üzerine gidemediği ve her tarafherc (ü) merc, bir râbıta üzre olmadığını, özr ü bahâne ile..." anlatılmakta ve Mısır'da Paşa, kendi otoritesini temin etmedikçe Hicaz'a sefer yapmayacağını söylemektedir. Bkz. Câbî Ömer Efendi (2003 c:1:701).

38 Bkz. Shaw (1962a:3); Fahmy (2010:46); Crecelius (1981:12).

itibaren, yapılan idarî tanzimin, Cidde ve Hicaz'ı bir şekilde Mısır'a bağlamasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin Arap Yarımadası'nın Hicaz bölgesiyle ilgili idarî serüvenine bakıldığında, Hicaz bölgesinin masraflarının önemli bir kısmının Mısır hazinesi ile Cidde limanı gümrüğü gelirlerinden karşılandığı görülecektir. Osmanlı Devleti, Hicaz'la ilgili meseleleri yakından takip edebilmek, Mekke şerîflerini kontrol altında tutmak ve otoritesini Hicaz'da hissettirmek için, önce Mısır'a tâbi olarak Cidde-i Ma'amure Sancağı Beyliği, daha sonra Cidde Eyâleti ve Habeş Beylerbeyiliği ile Harem-i Şerîf'in işlerini doğrudan takip eden Mekke Şeyhü'l-Haremliği'ni tanzîm ve te'sis etmiştir.[39] Bir süre sonra Mısır'dan ayrılan Hicaz, küçük bir grup askerî birlikle Cidde'de bulunan üç tuğlu paşa (Cidde Sancak Beyliği unvanıyla) aracılığıyla idare edilmeye başlanmıştır. Cidde Sancak Beyliği ve Mekke Şeyhü'l-Haremliği bağımsız olarak bir vâliye verildiği gibi, bazen Mısır'la birlikte, bazen de Habeş Eyâleti'yle birleştirilerek de verilirdi. Ancak Cidde'nin Mısır ile birlikte tevcihi ender olarak uygulanmıştır. Son bir yüzyıldan itibaren Hicaz'ın idaresi için Cidde'nin müstakil veya Habeş Beylerbeyiliği'yle tek bir vâliye verilmeye başlandığı görülmektedir.[40] 18. yüzyılın başlarından itibaren, Habeş Eyâleti de Cidde idarî birimine dâhil edilerek buraya tayin edilen vâli, Cidde Eyâleti vâlisi, Habeş Beylerbeyi ve Mekke Şeyhü'l-Haremi unvanı ile tayin edilmeye başlanmıştır.[41]

Osmanlı sultanı için Vehhâbî-Suûdî kıyamındaki mühim meselelerden biri de bir süredir farîza-i haccın gerçekleştirilememesi ve Haremeyni'ş-Şerîfeyn'in "Vehhâbî-yi refâviz"in elinde olmasıydı.[42] Diğer taraftan Meh-

---

39 Bkz. Kurşun (2000:129), ayrıca bkz. Güler (2002:48).

40 Ayrıca Cidde'ye vezir payesiyle atanan vâliler, Aktar-ı Hicaziyye Nâzırı unvanıyla, özellikle hacc zamanında emîrü'l-hacc ile birlikte hacc kâfilelerinin iaşe ve konaklama gibi bütün işlerinin düzenlenmesinden ve bölgenin asâyişinden sorumluydular. Ayrıca Kızıldeniz ticaretinin önemli limanlarından biri olan Cidde limanı gümrüğünün kontrolü de onların denetimi altındaydı. Diğer taraftan Cidde vâlisi, Harem-i Şerîf'in işlerini Mekke'nin önde gelenlerinden tayin ettiği nâibü'l-harem aracılığıyla takip etmekteydi. Urbanın idaresi ise Mekke şerîfine bırakılmıştır. Bkz. Orhonlu (1996:130-133, 175-178); Kurşun (2000:129).

41 BOA (C. DH. 12761); Kurşun (2000:129).

42 Cevdet Paşa (1309 c:7:125); Karal (1988 c:5:80-81). Diğer taraftan Şam vâlisi 1809 yılında yazdığı tahrirâtında Şam'dan hac için gelenlerin, "mehterhane ve top ve asker olmayarak, hüccâc-ı Müslimînin tüccar suretiyle ziyâret-i beytullahi'l-harem eylemesine mukaddema Hâricî razı olub, lakin muhâlif-i rabt-ı saltanat olduğundan ol suretle geriye azimet münâsib görülmüş"tür diyerek devlet-i

med Ali Paşa, Vehhâbîlere karşı savaşması emri geldiğinde, Mısır'ın İngiltere ya da Fransa ordularının saldırılarına direnecek kadar güçlü bir ordusu olmadığını ve onun Mısır'da bulunmaması halinde sorunlar çıkabileceği cevabını vermiştir. Ayrıca Vehhâbîlere karşı yapılacak bir savaşta asker ve silahın yanı sıra bunları Arabistan kıyılarına taşıyacak bir donanma da gerekmektedir ama Mısır bunların hiçbirine sahip değildir.[43]

Daha önce de belirtildiği gibi, 1805'den 1811 senesine kadar Mehmed Ali Paşa, Hicaz'a herhangi bir sefer gerçekleştirmemiş ve tedbir almamıştır.[44] Bu süre zarfında Vehhâbîler Hicaz'da Yenbu' limanının da kontrolünü ele geçirerek Kızıldeniz'e inmişlerdir. Ancak 1811 senesine kadarki bu beş yıllık dönemde Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki faaliyetleri, hem Mısır, hem Vehhâbî kıyamının bastırılması hem de gelecekte Osmanlı-Mısır ilişkileri konularında önem taşımaktadır.

Mehmed Ali Paşa, Mısır'da idarî, iktisadî ve askerî konularda önemli değişiklikler yapmıştır. Örneğin modern bir ordu meydana getirmiştir.[45] 1806 yılında Osmanlı Devleti'nin Rusya ile altı yıl süren bir savaşa girmesi, Mehmed Ali Paşa'ya Mısır'daki faaliyetlerinde kolaylık sağlamıştır. Mehmed Ali Paşa'nın ilk askerî başarısı İngiltere'ye karşı olmuştur. 1807'de İskenderiye'yi işgal eden İngiltere'ye karşı mukavemette başarılı olmuş[46]

---

aliyyenin hacc kafilesindeki iktidar sembollerinin bid'at olduğu gerekçesiyle Haremeyn'e sokulmadığını anlatmaktadır BOA (HAT 19691). Dolayısıyla Osmanlı sultanının iktidarının en önemli sembollerinden biri olan "hutbede sultanın isminin zikredilmesi" usulünün terk edilmesi, halihazırda Sultan tarafından hem iktidarını hem de onun en önemli meşruiyet zemini olan bir dinî sembolü kaybetmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda önce III. Selim'in daha sonra Alemdâr Mustafa Paşa vasıtasıyla II. Mahmud'un aslında kendilerine hiç de güven vaat etmeyen Mısır vâlisinden kıyamı bastırmasını istemeleri açıktır. Buna benzer bir durumu daha sonra 1822-23 Mora kıyamı sırasında tekrar görmek mümkündür. Bkz. Altundağ (1988:28).

43 Sinoué (1999:105).

44 Mısır'da Fransız işgali sonrasındaki yeni siyasî süreç (1801-1813), Mehmed Ali Paşa iktidarının yükselişi (rise) ve sağlamlaşması (consolidation) olarak tanımlanabilir. Bkz. Fahmy (1998 c:2:140).

45 Mehmed Ali Paşa, vâliliğinin ilk yıllarında ordusu için gerekli parayı Mısır'da mukîm şeyhlerden temin etmiştir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:3:529).

46 İngiltere 17 Mart 1807'de General Mackensie komutasındaki donanmayla İskenderiye'yi işgal etmiştir. Mehmed Ali Paşa, Reşîd'de General Wacop ve General Meaade komutasındaki İngiliz birliklerini yenmiş, Eylül 1807'de ateşkes

ve sonrasında kendisine Vehhâbî meselesiyle ilgili görevi hatırlatılmıştır.[47] Mehmed Ali Paşa da, bu işin aceleye gelemeyeceğini, daha önce Süveyş'de gemiler yapılması gerektiğini belirten bir cevap vermiştir.[48] Şam vâlisi tarafından takviye kuvvet, zahire ve cephane gönderilmesi karşılığında Mehmed Ali Paşa Cidde ve Yenbu' iskelelerine birkaç bin nefer gönderebileceğini 1808 tarihinde İstanbul'a bildirmişse de bu hayata geçirilememiştir. Bununla birlikte 11 Muharrem 1223 (1808) tarihli şukkasında Mehmed Ali Paşa, "Vehhâbî ihtilâli" sebebiyle, ahalinin surresi ve Mekke-i Mükerreme kisvesinin hazır olmasına rağmen, geçen sene verilen hasar ve "mezâhib-i erbaânın fetva-yı şerîfeleri mucibince", Haremeyn-i Muhteremeyn'e gitmeye çalışmanın hayırlı bir iş olmadığını yazmıştır.[49] Ayrıca, Mehmed Ali Paşa şukkasında, Hacc için iki yüz kişi Yenbu' İskelesi'ne çıktığında Mekke şerîfinin Vehhâbîlerin emrine uyarak, her birinden "onar aded yaldız altın" ve Cidde'ye göndermek için de "ikişer franse dahi navlun-ı sefâyin" alıp,

---

imzalanmıştır. Daha sonra İngiltere 25 Nisan 1808'de İskenderiye'deki işgaline son vermiştir. Bkz. FO (NA 78/61:1a-b, 2a); FO (WO 1/304); (WO 1/305);(WO 1/345);(WO 1/346); (WO 1/348), ayrıca bkz. Douin (1930 c:2:77,336-338); Ayıntâbî Ahmed Âsım (1293c:1:239-240); Mustafa Nuri Paşa (1327:86); Mackesy (1957:182-199); Cunningham (1993 c:1:154-155); al-Jabartî (1994 c:4:65-69); Sinoué (1999:96-104); Çelik (2010:365-366).

47 Bkz. BOA (HAT 3853/A).

48 BOA (HAT 3474/l) Hatta Hamid Bey'in 1221 (1806) senesinde yazdığı takrirde: "Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın bilfiil hareketi mümkün değildir. Eğerçe gitmek ve ianede tereddüt itmek suretini rûnümâ itmez lakin Mısır'ın hali ma'lûm olduğundan ol taraftan hareketi kendüye elvermeyeceğine mebni imrâr-ı vakit iderek bir fâideye müntec olamaz..." diyerek aynı zamanda Mısır vâlisinin Arabistan seferi için gönülsüzlüğünü ifade etmiştir. Bkz. BOA (HAT 19635/A), ayrıca bkz. (HAT 19635/İ); (HAT 19663/A); (HAT 3836); (HAT 19615). Daha sonra 1225 (1810) senesi için de Câbî Ömer Efendi, tarihinde, Mehmed Ali Paşa'nın Arabistan'a sefere çıkamamasını, "Mısır Vâlisi, taraf-ı Devlet-i aliyye'ye oldukça itâ'at, lâkin rûgerdânlığı âşikâriyle havf üzre olduğundan, İskenderiye ve Reşîd ve sâir asker gelecek mahalleri istihkâm ve tarafından akrabalarını zâbit ve gümrükçü nasb u ta'yîn ve kal'alarını ta'mîr ile, kendüyi gerek Devlet-i aliyye'den ve ümerâdan muhâfaza üzre olup, bu def'a, taraf-ı mülûkâne'den kendüye Mısır mukarreri ve sâir mesâlih ve Vehhâbî müdâfa'ası üçün irsâl olunan Hazîne vekîli Ağa, bu kadar etbâ'u dârâtiyle Mısır'a vusûlünde, oldukça şânına i'tibâr ve ikrâm üzre olup, beylerden iştikâ ile Vehhâbî üzerine gidemediği ve her taraf herc ü merc, bir râbıta üzre olmadığı..." bahanesiyle izah etmektedir (2003 c:1:701). Ayrıca Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:110).

49 Bkz. BOA (HAT 19635/F), Ayrıca bkz. BOA (HAT 19635/İ).

içlerinde bulunan Mağribî hacı adaylarını Mekke'ye göndermek üzere alıkoyduğunu ve yolda bunları telef ettiğini, diğerlerini de geri gönderdiğini belirtmiştir[50] Aynı tarihlerde (1223/1808) Şam vâlisi İstanbul'a gönderdiği kaimesinde Haremeyn-i Muhteremeyn'in Vehhâbînin eline geçmesi sebebiyle, Şam'da toplanan hacı adaylarının Kutsal Topraklara girmelerine müsaade edilmediğini, ayrıca surre-i hümâyûna el konulduğunu bildirmektedir. Haremeyn Vehhâbî elindeyken ve hacc eda edilemiyorken, Şam vâlisi kendi uhdesinde bir ordu hazırlama ve bunun yanı sıra Mısır ve Bağdad vâlilerinin hazırlayacağı ordularıyla Haremeyn'i üç taraftan hareket edip geri alma teklifine bu Paşaların cevab vermemelerini de eleştirmektedir.[51] Ayrıca Mehmed Ali Paşa, iyi bir tertibât ya da hazırlık yapılmakla birlikte, Der'iyye üzerine doğrudan bir seferin başarılı olamayacağını belirtmiştir. Zira Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîlerin belli bir yerde durmayıp, çölde istedikleri gibi kolayca hareket edebildikleri ve eğer bulundukları mahallin haberi alınarak peşlerine düşülürse bir müddet çölde dolaşmak mecburiyetinin doğacağı, bunun da mümkün olmadığı kanısındadır.[52] Diğer taraftan 1809 senesinde Mısır ve Şam hac kafilelerinin Vehhâbîler tarafından hac yapmaları engellenmişti. Vehhâbîler, hac kafilelerinin Şeriat'a aykırı olan ve bid'at sayılan şeyleri -surre, müzik aletleri ve silah taşınmasını- Haremeyn'e sokmak istememelerine gerekçe göstermişlerdir.[53] 1809 senesi haccı hakkında kaleme aldığı kaime-

---

50 Bkz. BOA (HAT 19635/F).
BOA (HAT 19564); BOA (HAT 53916). Sultan'ın Şam Paşası'na cevabı için bkz. BOA (HAT 19679).

51 Bkz. BOA (HAT 19564); BOA (HAT 53916). Sultan'ın Şam Paşası'na cevabı için bkz. BOA (HAT 19679).

52 Diğer taraftan "Mısır'dan üç bin asker ile biraz zehâir ve Şam'dan dahi üç bin asker irsal olursa Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'nin zabtı ve urbanın te'lifi husûle gelür ve asakir-i mezkûreden bin nefer Mekke-i Mükerreme ve bin nefer dahi Medine-i Münevvere'de bırakılsa hâricînin tasallutu mündefi olur" şeklinde alternatif bir plan da ortaya atılmış, gerekli "levâzımât içün Sayda ve Yafa ve Gazze ve Ramla mukatâaları hasılatı" kaynak gösterilmiştir. Bkz. BOA (HAT 19589/A); (HAT 19589); (HAT 3839/A); (HAT 3822); BOA (C.DH. 9994) Sayda vâlisi Süleyman Paşa ise kendisine ulaşan emir üzerine, Akkâ, Sayda, Yafa, Ramla ve Gazze mukâtaâ gelirlerini gönderdiğini bildirmiş, ancak Hâricînin "külliyetlü eşkıya-yı urban ile" Havran köylerini yağmaladığını, evlerini yaktığını ve ahalisini katledip çöle çekildiğini bildirmiştir. BOA (HAT 19631), ayrıca bkz. BOA (HAT 19647/H); (HAT 19647/F).

53 Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:120, 168).

de Mehmed Ali Paşa, hac için Hicaz'a giden Süveyş kafilesine Vehhâbîlerin saldırdığını bildirmiş, kafileye saldıranların Şam ve Sayda vâlileri tarafından yakalanmasını ve malların iade edilmesini talep etmiştir.[54].

Sultan II. Mahmud (1808-1839) Harem-i Hümâyun ağalarından İsa Ağa'yı Mısır'a göndermişti (1225/1810).[55] İsa Ağa, Mehmed Ali Paşa'ya Hicaz'a hareket etmesine dair padişah emri ile kılıç ve kaftan vermiştir. Mehmed Ali Paşa, Hicaz'a gidecek olan orduya oğlu Tosun Paşa'yı başbuğ olarak atamıştır. Kent ileri gelenlerinden yirmi dört bin kese altın toplamış, sefere çıkıldıktan sonra da Cidde tüccarından otuz bin flori vergi istemiştir.[56] Mısır'dan yola çıkan süvari birliklerinin kıyı yoluyla Yenbu' ve Cidde'ye ulaşmaları, buradan da Haremeyn'e gitmeleri mümkün olsa da piyadenin farklı bir yol kullanması gerekmektedir. Mühimmât ve zahirenin Arabistan'a götürülebileceği esas yol, geçmişte olduğu gibi deniz yoludur. Bunun için Mehmed Ali Paşa Bulak Tersanesi'ni canlandırmış ve 1811 senesine gelindiğinde yirmi yedi adet gemiden mürekkep bir filo oluşturulmuştur.[57] Ayrıca Kuseyr ve Süveyş'te buğday depoları kurulmuş,[58] Hicaz'a gönderilecek ordunun ihtiyacı olan develeri Aneze aşiretinden satın almıştır.[59] Mehmed Ali Paşa'nın Arabistan seferi için yaptığı en önemli hazırlıklardan biri ise, Mısır'ın iç politikasına yöneliktir. 1 Mart 1811'de, oğlu Tosun Ahmed (1793-1816)[60] Paşa'nın Arabistan'da Vehhâbîler ile savaşması için birliklerin komutasına atanmasını kutlamak üzere bir tören düzenlenir. Mehmed Ali Paşa tüm Memlûk beylerini Kahire kalesine davet eder ve Arnavut askerlerine kaledeki dar bir geçide girdikleri an onların üstlerine ateş açmalarını

---

54 Bkz. BOA (HAT 19688).

55 Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:126).

56 Sinoué (1999:121).

57 Bu filoda yer alan gemilerin fizikî özellikleri hakkında bkz. Brydges (1834 c:2:46) Mehmed Ali Paşa, Hicaz seferi için Süveyş'de inşa edilen gemilere muhtelif çapta top, direk, dane lazım olduğunu İstanbul'a bildirmiş, bunların ya mîrîden alınmasını ya da kapıkethüdası tarafından satın alınmasına izin verilmesini istemiştir. Bkz. BOA (HAT 19609); (HAT 19541/A); (HAT 19541/B); (HAT 19541/D) Mehmed Ali Paşa'nın tahrirâtına, gemilerin eksik teçhizatının İstanbul'dan gönderileceği cevabı verilmiştir. BOA (HAT 27503); (HAT 19605).

58 Paton (1863 c:2:36); Sinoué (1999:122).

59 Bkz. BOA (HAT 19621).

60 Mehmed veya Ahmed Tosun Paşa olarak da zikredilmektedir. Bkz. Öztuna (2005 c:2:452).

emreder. Bu olayda dört yüz ellinin üzerinde Memlûk emîrinin öldürüldüğü tahmin edilmektedir.[61] Memlûk beylerinin öldürülmesiyle, Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki hâkimiyetine muhalefet de son bulmuştur. Mehmed Ali Paşa'nın ordusunu Arabistan'a göndermenin arefesinde Memlûkların gücünün farkında olarak, kendisini ve iktidarını güvence altına almadan Arabistan'da savaşması mümkün olamazdı. Kahire kalesinde yaşanan vak'a bütün kentlerde bir Memlûk takibini de başlatmıştı.[62] Bunun yanı sıra Mehmed Ali Paşa, Arnavut askerlerin gücünü kırmak üzere onları Vehhâbîlerle savaşmaları için Arabistan'a göndermiştir. Pâdişah Mehmed Ali'ye Vehhâbî kıyamını bastırmasını buyurduğunda, Mehmed Ali Paşa gerekli zaman ve parayı düşünerek Padişah'ın buyruğunu kabul etme hususunda istekli görünmemişti. Ancak bu seferin, başta Arnavutlar olmak üzere, kendisine sorun çıkaran gruplardan kurtulmak için bir fırsat olduğunun da farkındaydı. Vehhâbîlerle yedi yıl süren çatışma boyunca askerleri Arap çöllerine göndererek Mısır'da otoritesini kurmuştur.[63]

Ekim 1811'de altı bin Arnavut piyade ve iki bin süvari gemiyle yola çıkmış,[64] Mısır ordusu, Salih Ağa ve Ömer Ağa komutasındaki çoğunluğu Arnavutlardan oluşan bin beşyüz kişiydi[65] ve Tosun Ahmed Paşa (1793-1816) bu birliğin komutasına atanmıştı.[66] Mehmed Ali Paşa, Seyyid Muhammed el-Mahrukî'yi Tosun Paşa'nın arkasından deniz yoluyla Cidde'ye göndermişti. El-Mahrukî'nin görevi, Hicaz seferinde gerektiğinde orduya komuta etmesi, gerekli tedarikâtı sağlaması, ayrıca bedevîlerle ya da kabile şeyhleriyle ilgili meselelerde inisiyatifini kullanmasıdır. Buna karşın Mısır vâlisi oğlu Tosun Ahmed Paşa'ya, el-Mahrukî'ye danışmadan hiçbir şey yapmamasını da tavsiye etmişti.[67] II. Mahmud (1808-1839), Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya Arabistan'daki Vehhâbîlerle savaşması emrini verdiğinde, Mehmed Ali Paşa, çoğunu Arnavutların oluşturduğu problem çıkartan gruplardan kurtulma konusunda bir fırsat yakalamış, Vehhâbîlere karşı sürdürülen

---

61 Bkz. Mustafa Nuri Paşa (1327:86); Cunninham (1993 c:1:155-156); al-Jabartî (1994 c:4:178-185); Altundağ (1997 c:7:568); Fahmy (2010:83).

62 Bkz. Sinoué (1999:115-117); Ecer (2001:152-153).

63 Bkz. Fahmy (2010:84-85)

64 Bkz. Fahmy (2010:81-82).

65 Kesin bir sayı söylemek her ne kadar mümkün değilse de Sir H. J. Brydges'in raporunda bahsedilen asker sayısı bin beş yüz-iki bin kişidir (1834 c:2:50).

66 Bkz. Sinoué (1999:122).

67 Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:189).

çatışmalarda Arnavutları, Arabistan'a göndermiştir.[68] Diğer taraftan Mehmed Ali Paşa ordusunda karışıklık çıkartan disiplinsiz Memlûk ve Arnavut kuvvetlerini bu şekilde yok etmiştir. Bugün Mısır/Mehmed Ali Paşa üzerine yapılan çalışmalarda Mehmed Ali Paşa'nın, Vehhâbîlere karşı sefere çıkmanın ödülü olarak Suriye'yi alma umudunu ve İstanbul'da sapkın olarak görülen ve Arabistan'da güçlerinin artması sebebiyle senelik hac ziyaretlerini engelleyen Vehhâbîlerin hâkimiyetinden Haremeyn'i geri almanın İslâm Dünyası'nda kazandıracağı itibarı merkeze yerleştirdikleri görülmektedir

A. Tosun Ahmed Paşa (1811-1815)

Eylül 1811'de Mısır donanması Yenbu'ü'l-Bahr iskelesine yaklaştı. Burası Şerîf Galib'in kethüdası komutasındaki beş yüz askerle korunuyordu. Mısır ordusu Hicaz'a doğru harekete geçmeden evvel, Şerîf Galib ile Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa arasındaki yazışmalardan karşılıklı bir işbirliği yoluna gidileceği anlaşılmaktadır.[69] Yenbu' ise Vehhâbî-Suûdî tehdidi altındaydı ve Mısır ordusu limana çıktığında bir çatışma yaşanmış, sonuçta bu ordu Yenbu' kalesini ele geçirmişti. Tosun Ahmed Paşa burada beş yüz asker bırakarak, Hicaz'a doğru ilerlemiştir.[70] Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 21 Kasım 1811

---

68 Fahmy, II. Mahmud'un tahta çıktığında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya Vehhâbî kıyamını bastırmasını emretmesini, Mısır vâlisini güçten düşürmeye yönelik bariz bir girişim olarak değerlendirir. Ancak Arabistan seferi, Mehmed Ali Paşa'nın daha da güçlenmesine sebep olmuştur (2007:203-204).
Bkz. Dodwell (1931:41-42); Kelly (1968:105); Fahmy (2010:39).

69 Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa ile Şerîf Galib arasındaki yazışmalar 1810 tarihinde başlamıştır. Daha öncesinde böyle bir durumdan bahsedilmemektedir. Ancak İstanbul 1810 (1225) senesinde Mehmed Ali Paşa'ya Şerîf Galib ile ittifakın gerekliliğini anlatan bir hat göndermiştir. İstanbul, Mekke ve Medine'de mahsur haldeki ahaliye ve askere zahire ulaştırma işinin Vehhâbî tehdidi altındaki Cidde ve Yenbu' iskeleleri aracılığıyla yapılması için, Vehhâbîlerle yakınlaşmış olan Şerîf Galib'le haberleşmesini istemiştir. Bkz. BOA (HAT 19590/C); NA (FO 142/1:114a-b-116a-b).

70 Bkz. Ecer (2001:153). Ahmed Cevdet Paşa, Mısır ordusunun Arabistan'daki bu ilk zaferinin İstanbul'da yarattığı akisleri şöyle anlatmaktadır: "Bu haber kethüdasına vasıl oldukda heman Dersaadet'e memur-ı mahsus irsaliyle keyfiyeti der-i devlete tebşîr eylemiştir. Ol vakit Devlet-i aliyye Rusya muhârebesiyle bîtab ve Tuna Yalısı serapa harab olduğu halde Haremeyn'in Vehhâbîler yedinden nez' ve istihlası pek mühim bir mesele olduğundan böyle husûl-i maksada mukaddeme olabilecek bir haber-i muzafferiyetinin İstanbulca pek ziyade hüsn-i te'siri olmuştur." (1309

tarihli tahrirâtında, Suûdlarla ilgili ilk defa İstanbul'a Suûd b. Abdülaziz'in halkı günah olan şeylerden korumayı telkin ile kendisine boyun eğen aşiretlere hediyeler vererek gücünü artırdığını, Tosun Ahmed Paşa'nın yolları üzerindeki kabileleri kendine bağlamaya çalıştığını haberini vermiştir.[71] Yenbu' limanı ve Zuba kentini ele geçiren Tosun Paşa, kıyıdan içeriye sefer başlatmış, Medine yakınlarında yenilgiye uğramıştı. İbn Jabbara ya da diğer ismiyle el-Suveyk, Vehhâbîlerden alınmıştır.[72] Medine'ye giden el-Safara (Safra) ve el-Cedide[73] geçitlerinden geçen Tosun Paşa'nın ordusu burada, Harb Aşireti askerlerinin saldırılarına maruz kalmış, Tosun Paşa Yenbu''a çekilmek mecburiyetinde kalmıştı. Bunun üzerine Mehmed Ali Paşa'dan takviye asker ve para göndermesini istemişti. Aslında bu yenilginin sebebi olarak Arnavut askerlerinin itaatsizliği gösterilmektedir. Bu mağlubiyetten sonra Mehmed Ali Paşa, Tosun Paşa'ya yardım için on beş bin piyade, iki bin mağribli ve üç bin zenciden, mühimmât ve zahireden oluşan bir kuvvet göndermiştir.[74] Tosun Paşa geçitlerin muhafızlığını yapan kabileleri parayla kendi tarafına çekmeye çalışmış ve bundan sonra Cudeyde aşireti Tosun Paşa'nın safına geçmiştir. Tosun Paşa, Şerîf Galib'in kuvvetleriyle Medine'yi Vehhâbîlerden almayı başarmıştır (2 Aralık 1812).[75] Medine'nin Vehhâbîlerden alınması haberi İstanbu'a 20 Aralık 1812 tarihli bir mektupla bildirilmiştir. Mektupta şöyle denilmektedir:

---

c:9:255). Tosun Paşa'nın Vehhâbîlerle ilk defa karşılaşması hakkında bkz. NA (FO 24/4); BOA (HAT 19543); (HAT 19635/D); Dodwell (1931:43); *Records of Yemen* (1993 c:1:416); al-Jabartî (1994 c:4:190-191).

71 BOA (HAT 19591/C); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:9:250). Ayrıca bkz. Burckhardt (1829:401, 410, 426); Brydges (1834 c:2: 44-45); Burton (1854:208-225); Çağatay (1986 c:13:267).

72 Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:191).

73 Buradan Burckhardt'ın seyahatnâmesinde es-sûku'l-cedid (yeni pazar) olarak bahsedilmektedir. (1829:312), ayrıca bkz. Wellsted (1836:78).

74 BOA (C.DH. 2864); (C.AS. 37378); (C.AS. 38173/1-2); (HAT 19544); NA (FO 24/4:21a-b). Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:9:256-258); Altudağ (1997 c:7:568); Kurşun (1998:50-51).

75 Büyük Britanya elçisi Edward Cook, Medine'nin Vehhâbîler'den geri alınması haberinin Mısır ve İstanbul'da törenlerle kutlandığını belirtmektedir (NA (FO 24/4). Ayrıca bkz. BOA (HAT 19691/A); (HAT 52785); (HAT 19535); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:98-99); Mehmed Es'ad Efendi (2000:274); Brydges (1834 c:2:62); Bilge (2009 c:37:578).

"... Zümre-i erâzîlden bir mikdarı Ravza-i mutahhare ve iç kalede mahsur olmuş idi. İş bu mâh-ı zilka'denin onbirinci günü suyûf-i gâziyan ile ol canib-i saadet dahi tathir ve tanzif olunub ol cum'a nâm-ı pâk-i Cenâb-ı Padişahî menâbir ve mehâfilde kıraat ve tezkîr olunduktan sonra iç kal'ada mahsur olan melâ'in dahi havf ve haşyetlerinden büyûtlarına mekrame-i emânı taklîd iderek emân niyaz eylediklerine mebni taraf-ı gâziyandan dahi 'el-afvü zekât üz-zafer" fehvasınca menhûs-i mezkûreye emân verilmiş ve Medine-i Münevvere Hâricîlerden temizlenmiştir."[76]

Aralık 1812'de Tosun Paşa Cidde üzerine sefere çıkmıştır. Mısır ordusunun ilerleyişi, Begüm aşiretinden Galiye adlı bir kadının komutasındaki Vehhâbî kuvvetlerince durdurulmuştur.[77] Ancak Tosun Paşa, Cidde, Mekke (22 Ocak 1813) ve birkaç gün sonra da Taif'i Vehhâbîlerden almayı başarmıştır.[78] Vehhâbîlerin Taif'e emîr olarak atadıkları Osman Mezayif, Yemen'e kaçmıştır.[79] Mekke'nin Vehhâbîlerden alınmasıyla birlikte, II. Mahmud "gazî" unvanı almış, Tosun Ahmed Paşa'ya vezirlik rütbesiyle Mekke Şeyhü'l-Haremliği ve Cidde Sancağı'nın alınmasıyla Habeş Eyâleti vâliliği verilmiştir.[80] Kurşun eserinde II. Mahmud'un *gazi* unvanı almasının 1813'de olduğunu söylese de, Tayyâr-zâde Atâ sultanın bu unvanı 1818'de aldığını söylemektedir.[81] Ayrıca belirtmek gerekir ki, Mekke ve Medine'nin Vehhâbîlerden alındığı haberi İstanbul'da sevinçle karşılansa da, Sultan'ın bunu bir itibar meselesi olarak gördüğü aşikârdır. Zira bu haberin Avrupa gazetelerinde tab'ı için Halet Efendi'ye emir verdiği bilinmektedir.[82] Tosun Ahmed Paşa Mekke'nin anahtarlarını Kahire'ye göndermiştir.[83] Meh-

---

76 BOA (HAT 19691/A); (HAT 19556), ayrıca bkz. BOA (C.DH. 2864); (C.DH. 2704).

77 Sinoué'nin eserinde Aralık 1812'de gerçekleştiği söylenen bu olay, İngiliz elçisinin raporuna göre 1814 senesindedir. Bkz. Sinoué (1999:123); NA (FO 24/5:43a-b, 44) Ne Osmanlı arşiv belgelerinde ne dönemin Osmanlı kroniklerinde Begüm aşiretinden ya da bir kadının komuta ettiği Vehhâbî birliklerinden bahsedilmektedir.

78 Taif'in alınması haberi için bkz. BOA (HAT 3381/B); Eyüp Sabri Paşa (1992:63-81); Ecer (2001:156-157). Diğer taraftan, Aksan, Tosun Paşa'nın bu başarısının 8.000 adam, 25.000 hayvan ve 170.000 kese pahasına mâl olduğunu belirtmektedir (2010:323).

79 Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:115-116).

80 Bkz. Kurşun (1998:51).

81 (2010 c:3:178).

82 Bkz. BOA (HAT 5764).

83 Bkz. BOA (HAT 17559).

med Ali Paşa'nın en küçük oğlu İsmail, Mekke ve Medine'nin anahtarlarını İstanbul'a teslim etmiş ve Sultan tarafından Mehmed Ali Paşa ve Tosun Ahmed Paşa'ya hediyeler verilmiştir.[84] Haremeyn'in Vehhâbîlerden alınmasıyla beraber, merkezde Mehmed Ali Paşa'ya karşı bir tavır değişikliği olmuştur. Zira bu tarihe kadar Mehmed Ali Paşa, İstanbul nezdinde bir nevi asi olarak görülüyordu;[85] onun *paşa*lık unvanı güçlükle kabul edilmiştir. Ayrıca Mehmed Ali Paşa, İslâm Dünyası'nda özellikle de Mısır'da *Kutsal Toprakların* kurtarıcısı ve hac yolunun bekçisi olarak anılmaya başlanmıştır.[86] İtibarındaki yükselişe paralel olarak, Mısır'daki hâkimiyeti de güçlenmiştir. Diğer taraftan Rusya orta elçisi Baron Grigoriy Aleksandroviç Stragonov (elçilik dönemi 1816-1822) da gönderdiği tezkire ile Mekke ve Medine'nin Vehhâbîlerden alınışını kutlamıştır.[87]

1227/1812 senesine ait bir telhisten anlaşıldığı üzere Vehhâbîlerle ilgili yazışmalar hakkında Bağdad ve Şam vâlilerine emirler gitmiştir. Bu emirler-

---

84 Bkz. TSMA (E. 8765/1-2); BOA (HAT 19691/B); (HAT 17851); BOA (HAT 19569); (HAT 19635/C); (HAT 37119/E); (HAT 37119/M); (C. DH.2704); NA (FO 24/24:85a-b) Tosun Paşa tarafından öldürülen Vehhâbîlerden kesilen üç bin çift kulak ve Ravza-i mutahhara kalesinin anahtarı gönderilmiştir. İstanbul'a giden kafilede Vehhâbîlerin önde gelen isimlerinden ve Tosun Paşa'ya esir düşen Bedday b. Mezyan da vardı. Bu zat aynı zamanda Harb aşireti şeyhidir. Mehmed Ali Paşa'nın yazdığı mektuba göre Bedday b. Mezyan, "etraf kabileleri dahi ıdlâl ederek dîn-i hariciyan olan Suûd"un güçlerini desteklemiştir. Bkz. BOA (HAT 19556); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:9:102) İsmail Paşa İstanbul'a gittiğinde, Ebû Eyüp el-Ensârî'de anahtarları törenle teslim etmiş ve ele geçirilip İstanbul'a getirilen Vehhâbiler de zincirli olarak yürütülmüş daha sonra sarayda padişahın huzuruna çıkarılmışlardır. Vehhâbîler İstanbul ahalisine teşhir edilmelerinden sonra, Yalı Köşkü önünde idam edilmişlerdir. Bkz. BOA (HAT 16349); (HAT 19577); (HAT 19667); (19667/A); Şânîzâde (2008 c:1:634).

85 Bu durum, Osmanlılar açısından, her ne kadar geçici de olsa, müsbet yönde değişim görülürken, İngiltere açısından bir sorunun başlangıcına işaret etmekteydi. Cidde, Mekke ve Medine'nin Mısır ordusu tarafından Vehhâbîlerden alınması, Arabistan ve Kızıldeniz ticaretinin önemli bir kısmının Mehmed Ali Paşa'nın kontrolüne geçmesi anlamına geliyordu. Büyük Britanya elçisinin bu yöndeki endişelerini belirttiği mektubu için bkz. NA (FO 24/4:21a-b, 108-109, 113a-b).

86 BOA (HAT 3814) Mekke şerîfi Galib İstanbul'a gönderdiği mektubunda, Tosun Paşa'nın hac yolunu açtığını, Mekke'yi Vehhâbîlerden aldığını ve Beytullah'ın tekrar açıldığını haber vermiş, ayrıca Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa ile münasebetlerinin iyi olduğunu yzmıştır. Bkz. BOA (HAT 19575).

87 BOA (HAT 19665/A) Ayrıca bu bilgi için Özhan Kapıcı'ya teşekkür ederim.

de "lafz-ı Vehhâbî'den tayy-ı nazar ile hâricî Suûdoğlu deyu tabir kılınup" denilmekte ve bundan sonraki yazışmalarda bu hususa dikkat edilmesi istenmiştir.[88]

Mekke ve Medine'nin Vehhâbîlerden alınmasından sonra Tosun Paşa'nın, babası Mehmed Ali Paşa'ya yazdığı mektubu, Vehhâbîlere dair ilk gözlemlerini, Mısır ordusunun Arabistan'da karşılaştığı problemleri ve meselenin çözümüne dair tavsiyeler ihtiva etmesi bakımından mühimdir. Tosun Paşa'nın mektubunda "... Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere ve karîb civârları feth ve teshîr ve levs-i vücûd-ı havâricden tathîr olundu, ancak Der'iyye dedikleri mahal dahi ele geçmedikce ve sükkân-ı bâdîye kuvvet-i kâhire-i Devlet-i Aliyye'yi müşâhede itmedikce maslahât teberrâ ve Haremeyn Havâricden kurtuldu denilemeyeceği"ni belirterek, Der'iyye üzerine sefere çıkma isteğini belirtmektedir. Ancak Tosun Paşa, "Vehhâbî dedikleri taife âdem nev'inden ma'dûd olmayub eza ve cefa içün halk olunmuş bir kavm olmağla açlık ve susuzluk ve soğuk ve sıcak indlerinde müsavî olduğundan, büyükleri tarafından me'mûr oldukları maslahâta meşgul oluyorlar"[89] diyerek, Vehhâbîlerin çöl şartlarına nasıl uyum sağladıklarından bahsetsetmektedir. Buna karşın Mısır ordusunun durumunu, "... Askerimiz ise, ilel'an âb ve havasıyla imtizâc idemeyüb bir taraftan telef oluyorlar. Emriniz üzre Der'iyye tarafına azimetinin çaresine teşebbüsden hâli değilim, ancak bu tarafdan mesâfe baîde ve ekser mahalli çöl olduğundan her vechile ta'assür derkârdır..."[90] şeklinde izâh etmektedir. Ayrıca Tosun Paşa, Mısır ordusunun Arabistan'da Der'iyye üzerine hareket etme konusunda karşılaştığı en önemli sıkıntıyı "... Yem, yiyecek ve suya zahmet çekilmez, lakin esna-yı rahda külliyetlü gelir ise zahmet çekileceği zâhirdir. Susuzluk başka bir şeye benzemez, bu tarafların büyük düşmanı susuzluk beher hâl tarafeynden harekete muhtâcdır", ayrıca "... bu taraftan harekete muhtac olur isem bu taraftan miktar-ı kifaye deve tedâriki bir vechile mümkün olamayacak, zira Şerîf hazretleri mukaddema beş altı bin deve bulurum demiş idi. Şimdi pek deve tedarik edemeyeceğini kat'ice haber verdi..."[91]

---

88 Bkz. BOA (HAT 19614).

89 Bkz. BOA (HAT 19583/B).

90 Bkz. BOA (HAT 19583/B); (HAT 19575/B).

91 Şerîf'in deve tedarik edememesinin sebebi "Bu taraflarda olan deve Suûd dedikleri Der'iyye tarafına sürüp, urbanda ilel'ân pek cüz'î deve kaldığı" şeklinde izah edilmektedir. Bkz. BOA (HAT 19583/B).

diye anlatmaktadır. Su ve deve temini Mısır ordusunun Arabistan'a geldiği andan itibaren karşılaştığı en önemli meselelerden biri olacaktır. Diğer taraftan, 1811 senesinden beri Mısır ordusunun Hicaz'da sağladığı üstünlük karşısında Vehhâbî-Suûdî liderinin askerî gücünü tek bir noktaya yani Mısır ordusuna yönlendirme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır, zirâ bunun için Suûdîler, Zubara, Katif ve Lahsa'daki garnizonlarından geri çekilmiş ve doğuda Maskat ve Umman'ın iç işleine müdaheleden uzak durmuşlardır.[92]

Ancak Tosun Paşa'nın mektubunda bahsi geçen en önemli konulardan biri, Şam'ın idaresinin, babası Mehmed Ali Paşa'nın uhdesine verilmesi halinde Vehhâbî meselesinin çözülebileceğini ifade etmesidir. Tosun Paşa ilk önce bunu açıkça ifade etmek istemez ve durumdan "müjdeli haber" olarak bahseder.[93] Tosun Paşa Şam vâliliğinin babasına verilmesiyle "ne Der'iyye kalur, ne Yemen, cümlesi biter ve Haremeyn Vehhâbî gâilesinden henüz ol vakit kurtulur"[94] demektedir.

Vehhâbîlerin Taif emîri Osman Mezayif, Tosun Paşa'nın ordusu tarafından yenilgiye uğratıldıktan sonra Yemen'e kaçmıştı ve burada yeniden bir askerî kuvvet tesis etmeyi başarmıştır. Ancak Şerîf Galib'le girdiği savaşta yenilgiye uğramış ve yakalanarak Mısır'a gönderilmiştir. Ayrıca Suûdîlerin Medine'yi almasından sonra onlara tâbi olan Medine kalesi kethüdası Hasan Kal ve Beşir Ağa da Mısır üzerinden İstanbul'a gönderilmiştir.[95] Mısır ordusu Cidde'yi aldıktan sonra Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Yemen'e sefere çıkılması emri vermiş ama bu sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[96] Diğer yandan kuvvetleri Arabistan'da Vehhâbîleri bastırmada problemler yaşarken, Mehmed Ali Paşa sadrazama yazdığı mektupta, Mısır'ın yanı sıra Şam Eyâleti'nin

---

92 Bkz. Kemball (1856:61).

93 "lakin efendimiz tarafından bir işaret olmadığından bende izhâr-ı meserret idemedim, sahih olur ise, Der'iyye bitmiş bilürüm zira efendimin ol tarafa kudûmunu Suûd-ı merdûd işittiği anda başının çaresine düşer..." Bkz. BOA (HAT 19583/B).

94 Bkz. BOA (HAT 19583/B).

95 Bkz. BOA (HAT 19640); Ecer (2001:157).

96 19. yüzyılın başlarından itibaren Yemen, sürekli Vehhâbî saldırılarına maruz kalmış, Yemen İmamı Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbîleri bastırma teşebbüsüne karşı, Yemen ülkesini de işgal edebilir endişesiyle, ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. 1813 senesine kadar Mısır ordusu güneye doğru ilerlemiş, Yemen'de Kunfuza'yı ele geçirmiş, böylece Arabistan'ın güneyini kontrolü altına almıştır. 1819'a gelindiğinde ise Mehmed Ali Paşa Yemen İmamı'yla, Kızıldeniz'in aşağısında kıyı boyunca Babü'l Mandab'a kadar Mısır'ın nüfûzunu artıracak bir antlaşma yapmayı başarmıştır. Bkz. Marston (1961:39); İbrahim (1998 c:2:202).

de kendisine verilmesinin ordusunun Arabistan'da uğradığı kayıpları telafi edebileceğini söyler. Zira Vehhâbîlere karşı verdiği mücadelede ikmal hatla-rı uzadıkça Suûdî başkenti Der'iyye'ye yapacağı nihai saldırıya hazırlanmak için, en az yirmi bin devenin gerekli olduğunu İstanbul'a bildirmiştir. Diğer taraftan Şam vâlisinin verdiği yardım sözlerine rağmen bu sayının sadece üç bini Suriye'den tedarik edilebilmiştir.[97]

1812 eylülünde Babü'l-Nasr'ın dışında Mehmed Ali Paşa'nın çadırı kurulmuş ve Mısır vâlisinin Arabistan'da düzeni yeniden kurmak amacıy-la Kahire'den ayrılıp, Mekke'ye gideceğini ilan etmiştir.[98] Bu sırada Mısır vâlisinin kethüdası Necip Efendi ele geçirilen Vehhâbî liderlerinden Osman Mezayif'i İstanbul'a götürüyordu. İstanbul'da Osman Mezayif'in boynu vurulurken, Suûd'un temsilcileri, Şerîf Galib ve Tosun Paşa ile görüşüyor-du. Tosun Paşa, Suûd emîrinin yüz bin flori karşılığında Osman Mezayif'in serbest bırakılması ve barış yapılması teklifini babasına bildirmiştir.[99] Diğer taraftan 1812 senesinde Şerîf Galib'in Tosun Ahmed Paşa'ya Vehhâbîlerle "sulh" olunmasına dair bir kaime gönderdiği bilinmektedir.[100] Mehmed Ali Paşa ise oğlu Tosun Paşa'ya Mekke Şerîf'i Galib'e verilmek üzere aşağıdaki cevabnâmeyi kaleme almıştır:

> "... Benim oğlum surre-i atiye-i pâdişahi olub öteden berü taraf-ı şehinşâhiye baş eğen urbana mahsus olmağla düşman-ı pâdişahi ve düşmanımız olan tâife-i Hâricî'nin avn-ı inâyet-i Bârî ve hüsn-i teveccühât-ı hazret-i tacdâri ile nâm ve nişanlarını cihândan kaldırdığımız suretde dahi taraf-ı pâdişahi ve tarafımıza mutî ve münkad olan urbanın kanun-ı kadîm üzere surreleri i'tâ olunarak kudretlü mehâbetlü pâdişahımız efendimiz hazretlerinin bu bab-da dahi yerine götürmek hususunda zerre kadar kusurumuz olmaz, ancak Suûd-ı nâmes'ûd gibi hâin-i hanedân-ı peygamber olan Hâricî makulesinden bir Arab-ı bi-edebe surre verüb de öteden berü surre i'ta oluna gelen urban fukarasına gadr itmeğe cenâb-ı Hüda ve merhametlü pâdişahımız efendimizin rızâsı olmadığından...böyle bir Hâricî makulesine surreyi i'tâ idüb nâmımı melâmetle yâd itdirememem, hele bu adem-i imkândır ve sulh ve müsâlemet

---

97 Bkz. Fahmy (2010:48).

98 Bkz. NA (FO 24/4:85c-d); Dodwell (1931:44); Şânîzâde (2008 c:1:660); al-Jabartî (1994 c:4:204).

99 Bkz. BOA (HAT 16643/A); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:104); al-Jabartî (1994 c:4:251) Osman Mezayif Şerîf Galib'in kız kardeşiyle evliydi, Vehhâbîlere katılarak Taif emîri olmuştur. Bkz. BOA (HAT 19641).

100 Bkz. BOA (HAT 19648/E) Ayrıca bkz. BOA (HAT 19585).

ta'biri iki devlet birbiriyle barışmalarına ta'bir eyledikleri müsellem olub, bu makule hâin-i hanedân-ı peygamber olan böyle bir Hâricî makulesiyle sulh irâd iylemek bize külli aybdır. Eğer senin canın sıkıldı ise bana cenk eğlence ve barut kokusu adeta mâ-i verd gibidir... Düşmanlarımız bizim kılıcımızın çeşni ve lezzetini tadarak emân matlub itmişler, iki Suûd-ı nâmes'ûd kılıcımızın lezzetini bir güzelce eylemeden sulh değil emân verilmek dahi kesr-i kâru şanımızdır. İşte külliyetlü bahadır asâkir ve mühimmât ve cebehane vesâir levâzımât-ı mukteziye ile Ramazan-ı şerîf'den mukaddemce ol tarafta beni mevcûd bilüb tâife-i Hâricî ile mukabil olub azametlü pâdişahımız ve velînimetimiz efendimiz hazretlerinin iksir-i â'zam olan hüsn-i teveccühât-ı tacdârileri berekâtiyle zümre-i merkumenin levs-i vücûdlarını ol zemin-i mübârekeden tâthir ve tanzîf ve ol havalileri feth ve küşâdeden sonra el-avfu zekâtü'z-zafer fehvâsınca sâadetlü Şerîf hazretleri ile bir yere gelüb kemâliyle tâib ve müstağfir oldukları surette tâife-i merkumeye emân verilmek bî- iştibahdır... Saye-i pâdişahîde cenâb-ı Hüda bu kadar kuvvet ve kudret inâyet itmişiken Suûd-ı names'ûd ve avenesi bizim kılıcımızın lezzetini tatmadan sulh değil, merkuma emân dahi verilmek câiz değildir. Eğer Suûd bir abîd ile bir kabileyi kumanda ediyor deyu sana Şerîf hazretleri tahrîr ider ise, ekâlim-i Mısır'ın kabâilini bir mukaddim yahud Arab kavvasıyla kumanda eylediğimi hatırından çıkardığımı işite ve mizân-ı şerîfden mukaddem yer çıkmaz, asâkir cenk eder ilave mühimmât ve levâzımât ve külliyetlü cebehane ile ol cânibe azîmetimizi muhakkak bilüb hâin-i hanedân-ı Peygamber ile sulh hususunu lisana almamamız içün şukka-i mahsusam tahrîr ve tesyir olunmuştur."[101]

Mehmed Ali Paşa'nın oğluna yazdığı yukarıdaki cevabnâmeden de anlaşılacağı üzere, Mekke şerîfi Galib'in Vehhâbî meselesinde izlediği siyaset eleştirilmiş ve bu durum daha sonra Şerîf Galib'in görevinden azledilmesine giden

---

101 BOA (HAT 19585/B), Buna karşın Şerîf Galib kendisini Şam vâlisi aracılığıyla İstanbul'a gönderdiği mektuplarla savunma yoluna gitmiştir. Ancak Sultan'ın Şerîf Galib ile Mehmed Ali Paşa arasındaki husumetin herkes tarafından konuşulmasından rahatsız olduğu da bilinmektedir. Sultan II. Mahmud'a göre "Mısır vâlisi her ne kadar itimad olunur zat değil ise de", Şerîf Galib Hicaz meselesinin çözümünde bir engeldi. Ayrıca II. Mahmud'un bu husumette Mehmed Ali Paşa'nın tarafında mecburiyetten durduğunu, "Mehmed Ali Paşa'ya, şimdi Şerîf-i müşarünileyh şöyle sizin aleyhinize tahrirât gönderdi, dikkat olunub andan emin olmayasız deyü Mısır vâlisine kağıt yazılsa, her ne kadar şu maslahâtı mukteza-yı memuriyeti üzre görmesi mechûl ise de, belki buna serdeşte iderek külliyen terk idüb, yüzü üzerine bırakması" şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır. BOA (HAT 19655), ayrıca bkz. BOA (HAT 30104).

süreçte rol oynamıştır. Mehmed Ali Paşa 1813 senesi Eylül ayında Cidde limanına gelmiş ve Cidde vâlisi Mekke şerîfi hakkında şikâyetlerini Mehmed Ali Paşa'ya bildirmiştir.[102] Şikâyetin ana sebebi Cidde limanı gümrüğüne Şerîf Galib'in el koymasıdır. 16. yüzyılda Sultan Selim, Hicaz'ı Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetine dâhil ettiğinde, Cidde limanı gümrüğünün Mekke şerîfi ile Cidde Paşası arasında eşit bir biçimde paylaşılması usûlünü başlatmıştı. Lakin Şerîf Galib bu usûlün dışına çıkarak, Cidde liman gümrüğünü kendi kullanımına tahsis etmeye başlamıştır. Bunun üzerine Mehmed Ali Paşa Mekke'ye gittiğinde Şerîf Galib ve iki oğlunu tutuklayarak, Mısır'a göndermişti. Şerîf Galib'in oğullarından biri İskenderiye'de vebadan ölmüştür. Kendisi, İstanbul'dan gelen ferman uyarınca Selanik'e gönderilmiştir. Diğer oğlu ise, 1816 senesinde yine vebadan ölünceye kadar Mekke'de yaşamıştır.[103] Kahirede'ki İngiliz elçisi Edward Cook 12 Ocak 1814 tarihinde Mehmed Ali Paşa'nın Mekke'ye ulaştığını belirten mektubunda, Şerîf Galib ve üç oğlunun Kahire'ye gönderildiğini, Mehmed Ali Paşa'nın Yemen'i işgal etmek gibi bir niyeti olmadığını, ancak Vehhâbîlerin başkenti Der'iyye'ye bir ordu sevk etmek istediğini yazar. İngiliz elçisine göre Mehmed Ali'nin niyeti, Mekke'den Şerîf Galib'i çıkartarak İslâm'ın başkentine ve zenginliklerine, ayrıca Der'iyye'de Vehhâbîleri yok edip burada biriktirdikleri zenginliğe tek başına sahip olmaktır. Ancak aynı mektupta Der'iyye'ye yapılacak seferler için Mehmed Ali Paşa'nın bazı tedbirler alması gerektiğini ve bunun da onun popülaritesini azaltacağını söylemektedir.[104] Mehmed Ali Paşa, İstanbul'dan konuyla ilgili bir emir gelmeden Şerîf Galib ve üç oğlunu Kahire'ye göndermişti. Şânîzâde'ye göre Mehmed Ali Paşa ile Şerîf Galib arasında açık bir ihtilaf vardı.[105] Cevdet Paşa'ya göre ise, "Mehmed Ali Paşa'nın Şerîf Galib'i Hicaz'dan teb'id eylemesi ol havalide nüfûzunu tey'id ve tevsi' içündür"[106]

---

102 Brydges (1834 c:2:64), ayrıca bkz. Burckhardt (1829:12, 21).

103 Bkz. Mengin (1823 c:2:2-4); Brydges (1834 c:2:69); al-Jabartî (1994 c:276).

104 Bkz. NA (FO 24/5:1a-b, 2); (FO 24/5:5), Sabini (1981:94-95), ayrıca Yemen'deki Vehhâbî faaliyetleri karşısında Mısır ordusunun izleyeceği yol hakkında Mehmed Ali Paşa'nın kethüdası Necip Efendi'nin yorumları için bkz. BOA (HAT 19643); (HAT 19571), ayrıca bkz. *Records of Yemen1798-1960* (1993 c:1:416-417).

105 Şânîzâde bu ihtilaftan "Bundan akdem gerçi tav' u kerh ihtimâli ile Vehhâbîler taraflarına izhâr-ı imtiyâlî ile kendülerde sûret-i ihtilâf zann-ı gâlib olmağla, müşârun ileyh bâ-ferman Vâli-i Mısır tarafından Mısır'a menkûl olup..." şeklinde bahsetmektedir (2008 c:1:660).

106 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:150).

Mehmed Ali Paşa, "Arabistan'da ikmâl-i nüfûz için onu Mekke'den kaldırub da yerine şürefadan birini nasb itdirmek maksadıyla"[107] Mısır'a göndermiş; merkeze durumu bildirip azlini sağlamış, Rebîülevvel 1229 (Şubat 1814) tarihinde Yahya b. Sürûr'un Mekke emîrliği onaylanmıştır.[108] Cidde gümrüğünden ise, "Şerîf Galib'in adamı kaldırılub, yerine Mehmed Ali Paşa tarafından bir memur konularak gümrük hasılatı canib-i mîrîye alınmış ve Şerîf Galib'in cem'-i emvâli zabt ve müsadere olunmuşdur".[109] Mehmed Ali Paşa Cidde gümrüğünün idaresine Ali el-Ocaklı'yı tayin emiştir.[110] Mehmed Ali Paşa'nın, Şerîf Galib'i Hicaz'dan uzaklaştırması, Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, o bölgede kendi nüfûzunu kurmak için olmakla birlikte, Şerîf'e yapılan bu tarz muamele *tevâif-i urban*'ın tepkisini çekmiş ve bu sebeple kıyamlar çıkmıştır. Bu kıyamları bastırmak için Mehmed Ali Paşa, Mısır'dan, Hasan Paşa'nın komutasında yedi bin kadar askeri Hicaz'a göndermiştir.[111] Ancak Sultan'ın emriyle Şerîf Galib'in emvâli kendisine iade edilmiş,[112] Şubat 1814 (Rebîülevvel 1229) tarihinde de Yahya b. Sürûr'un Mekke emîrliğine tayini gerçekleşmiştir.[113] Ayrıca Şerîf Galib idam edilmemiş, Sultan'ın tahsis ettiği bir gemiyle[114] Selanik'e gitmiş ve kendisine maaş tahsis edilmiştir[115] Yeni Şerîf Yahya b. Sürûr'a Rebîülevvel 1229 (Şubat 1814) tarihinde menşur ve hil'at gönderilmiştir. Ayrıca gönderilen Nâme-i Hümâyûn'da ise, sâbık şerîfin görevden alınma sebebi ve kendisinin şerîfliğe seçildiği bildirilmiş-

---

107 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:150, 168-169).

108 Bkz. BOA (Name-i Hümâyûn Defteri 10:165-166), (Ali Emirî Tasnifi, II. Mahmud, 3064); (HAT 19684/A), ayrıca bkz. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi (2008 c:1:660).

109 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:151).

110 Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:276).

111 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:151).

112 Bkz. BOA (HAT 19635/E); (19635/H); (HAT 19666); (HAT 27498).

113 BOA (A. DVNS. NMH.d 10:165-166); (C.DH. 6966).

114 Bkz. Ecer (2001:159).

115 BOA (A. DVNS. NMH.d 10:166); Eyüp Sabri Paşa (1992:84) al-Jabartî, sâbık Mekke şerîfinin Mısır'daki serüvenini anlatmaya başladığında "şerîf" unvanını kullanmaz ve isminin önüne "seyyid" tabirini getirir. Şerîf Galib Mekke'den Fustat'a getirilmişti. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu ve daha sonra Hicaz seferiyle görevlendirilecek olan İbrahim, Şerîf Galib'le tanışmış ve sâbık şerîfin Kinâ ve Kûs yolculukları esnasında ona refakât etmiştir. Daha sonra Şerîf Galib Kahire'ye getirilmiş ve el-Saruca mahallesinde bir eve yerleştirilmiştir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:278-280).

tir.[116] Diğer taraftan Uzunçarşılı, Mehmed Ali Paşa'nın Şerîf Galib hakkında yazdıklarının çoğunun gerçek dışı olduğunu ve Mehmed Ali Paşa'nın kendi istediği kişiyi şerîfliğe tayin etmesinin dikkat çekici olduğunu iddia etmektedir. Kendisine verilen geniş yetkilere rağmen, Şerîf Galib'in idam edilmemesi İstanbul tarafından vâliye bildirilmiştir (28 Cemâziyelevvel 1228).[117]

Vehhâbîlerle askeri mücadele sürerken, Şam vâlisi Süleyman Paşa'nın yazdığı mektuptan Suûd'un Şam vâlisine gönderdiği risâlelerle "ehl-i tevhîdi tekfir" ettiği, Vehhâbî için Şam ve çevresinde propaganda yaptırdığı anlaşılmaktadır. Ancak Suûd'a yazılan cevabnâmelerle kendisi ikna edilmeye çalışılsa da başarılı olunamadığı dersaadete bildirilmiştir.[118]

Mehmed Ali Paşa Arabistan'da bulunduğu günlerde, Hürmüz Boğazı'nda bulunan Sir H. J. Brydges'in 1814 senesi Eylül ayında yazdığı rapora göre, Vehhâbîler karşısında Mehmed Ali Paşa'nın sahip olduğu askerî kuvvet şöyledir:

Mekke'de Mehmed Ali Paşa ile birlikte 200 Türk ve Şerîf Yahya'nın emrindeki 150 Arap askeri:	350
Medine'de Mehmed Ali Paşa'nın emrindeki Divan Efendisi'nin:	400
Yembu (Yenbu') garnizonunda:	100
Cidde üssünde:	200

116 "... Bundan akdem Mekke-i Mükerreme emîri olan selefiniz Şerîf Galib bin Müsâid iktiza-yı emârete muhalif hareket ve tama' ve rehâvet ve hususa Hâricî maslahat-ı redîesinde adem-i ikdamı malûm-u hümâyûnumuz olup ... Mumaileyhin mesned-i emâretten azli ve yerine şürefâ-yı zevi'l-i ihtiramdan birinin intihab ve nasbına hâlen Mısır vâlisi olup Mesâlih-i Hicaziyye'nin rü'yet ve tesviyesine me'mûr olan Mehmed Ali Paşa dâme iclâluhu bâ ferman-ı âli murahhas ve mezun olmakla, müşarünileyh muktezâ-yı me'muriyeti üzere belde-yi münifeye bâde vusûl mumaileyh Şerîf Galib bin Müsâid'in mesned-i emâretten hecr ve ib'ad ve Mısır'a irsal eyleyip siz, eşraf-ı saadet-ittisaf beyinlerinde hüsn-i siret ile ma'rûf olup, Vezir-i müşarünileyhin inzimâm-ı rey ve marifeti ve bil-cümle ulemâ ve şürefânın ittifak ve istisvablarıyla cenâbınız makam-ı emâret ve mesned-i şerâfete intihab ve ik'ad olunduğu..." BOA (Nâme-yi Hümâyûn Defteri 10:165).

117 Bkz. Uzunçarşılı (1972:119).

118 Bkz. BOA (HAT 19599), Şam vâlisi Süleyman Paşa, Vehhâbîlerin "... kırk binden mütecâviz eşkıya ile bu defa Şam-ı Şerîf mülhakâtından Hama Sancağının hudûd-ı şarkîsinde bazı mahallelere" saldırdığını ve hasadı yaktırdığını da bildirmektedir BOA (HAT 19683).

Yembu (Yenbu') ve Medine arasındaki Tosun Paşa kuvvetleri:		350
Mehmed Ali Paşa'nın 200 piyade ve 100 süvarisi:		300
Hasan Paşa'nın Arnavut askerleri:		1000
Abidin Bey'in 1200 Arnavut piyade ve 400 süvarisi:	+	1600
		4300[119]

1814 senesi boyunca Hicaz ve çevresinde Vehhâbîler üzerine yapılan seferlerden başarılı neticeler alınamamıştır. Edward Cook Kahire'den gönderdiği bir raporunda, Vehhâbîler ve takipçilerinin Arabistan'ın doğası ve ikli-

mine alışkın olduklarını ve bu durumun Osmanlı/Mısır ordusunun aleyhine olduğunu yazmıştır. Tosun Paşa'nın Vehhâbîler karşısında genelde başarısız olmasını iklim ve coğrafî koşullarla izah eden Cook, diğer taraftan Tosun Paşa'yı Arabistanlı kılavuzlarının doğru yönlendirmediğini belirtmektedir.[120] Nisan (Mayıs) 1814 tarihinde Vehhâbî-Suûdîlerin lideri Suûd b. Abdülaziz Der'iyye'de ölmüş, yerine oğlu Abdullah b. Suûd (1814-1818) geçmiştir. Mehmed Ali Paşa, Arabistan'da bulunduğu süre içinde Vehhâbîlere karşı yaptığı seferlerde istenilen neticeye ulaşılamamıştır. Ecer, kabile ayaklanmalarını bastırdığı ve Yemen sınırına kadar Osmanlı otoritesini tekrar kurduğu için Tosun Ahmed Paşa'nın başarılı olduğunu düşünmektedir.[121] Nisan 1814 tarihinde Suûd b. Abdülaziz'in ölmesinden sonra Vehhâbîlerin direnişlerinde tedricî bir azalma olmuştur.[122] Mehmed Ali Paşa Cidde'ye geldiğinde beraberinde getirdiği askerî kuvveti Tosun Ahmed Paşa'ya bırakmış ve Necid'e sefer yapılması emrini vermiştir.[123] Ayrıca Hicaz'daki tüm kabileler Tosun'un ordusuna katılmıştır.[124] Yeni Vehhâbî lideriyle Tosun Ahmed Paşa'nın ilk savaşı Ağustos 1814'de meydana gelmiştir.[125] Diğer taraftan 7 Ağustos 1814 tarihinde Cidde'den Kahire'deki İngiliz elçisine gelen mektupta, Suûd'un ölümünden sonra oğlu Abdullah'ın kardeşiyle Suûdîlerin

---

119 Brydges (1834 c:2:81).

120 NA (FO 24/5:7a-b, 8, 9a-9b, 10a-b, 11a-b).

121 Ecer (2001:159).

122 BOA (HAT 19567); Dodwell (1931:45); Kurşun (1998:51); Ecer (2001:159).

123 Ancak bu sırada Mısır'da Kethüda Lazoğlu ile İstanbul'un paşa unvanını verdiği Latif Paşa arasındaki husumet, Mehmed Ali Paşa'nın Kahire'ye dönmesine sebep oldu. Bkz. Altundağ (1997 c:7:569).

124 Tosun Paşa 1814 tarihli kaimesinde, Abdullah b. Suûd'un kendisine katılan urbanın develerini ve mallarını yağmaladığını bildirmiştir. Bkz. BOA (HAT 19630).

125 NA (FO 24/5:255-256); (FO 24/5:29a-b).

başına geçme konusunda bir rekabete ve savaşa girdikleri, Abdullah'ın bu iktidar savaşından galibiyetle çıktığı ve Suûd'un hazinesine sahip olduğu bildirilmiştir. Ancak bu iç savaşa rağmen, Abdullah'ın ordusunun Tosun'un ordusunu yenilgiye uğrattığı da belirtilmektedir.[126] Vehhâbîler tarafından etrafı sarılan Mısır birliklerinin burada zor durumda kaldığı, Tosun Paşa'nın Necid'deki hareketi esnasında ordunun susuzluk ve deve olmaması sebebiyle yorgun düştüğü anlaşılmaktadır. Kampları Vehhâbîlerin baskınına maruz kalmış, kamp malzemeleri, silah ve cephaneleri Vehhâbîlerin eline düşmüş, Tosun Paşa Hicaz'a çekilmek zorunda kalmıştır.[127]

30 Aralık 1814 tarihinde Cidde'deki bir İngilizden gelen mektupta, Basra Körfezi (İran Körfezi)'ndeki Vehhâbî kuvvetlerinin İngilizlerin sahip olduklarından daha fazla olduğu, buna karşın Mehmed Ali Paşa'ya ait bir savaş gemisinin Vehhâbîlere karşı mücadele etmesi için Basra Körfezi'ne gönderildiği ve gemide elli-altmış Türk askerinin bulunduğu bildirilmiştir.[128] Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbî kıyamını bastırma mücadelesi sırasında dikkatini yoğunlaştırdığı başka bir mesele de Arap Yarımadası'ndaki ticareti denetlemektir.

1815 yılı başlarında Necid'e yönelik seferler yeniden başlamıştı. Bu defa ordunun başında bizzat Mehmed Ali Paşa bulunmaktaydı. Mehmed Ali Paşa Vehhâbîler üzerine gerçekleştirilecek büyük bir sefer için on bin deve alınması konusunda İstanbul'dan izin istemiştir.[129] İlk büyük sefer Tarabe (Terbe)'ye yapılmış ve burada Vehhâbîler yenilgiye uğramışlar, 15

---

126 NA (FO 24/5:43a-b, 44); (FO 78/84:36a-b, 39c-39d) Cidde'den Kahire'deki İngiliz konsolosuna mektubu gönderen kişinin İbrahim isminde bir İngiliz olduğunu ve Mısır Paşası'yla Vehhâbîlerin savaşı hakkında bilgi alması için Cidde'ye gönderildiğini, ayrıca gezgin İbrahim olarak isimlendirilip Lieutenant Colonel Hisset ile yazıştıklarını NA (FO 195/17:16a-b-20a-b) numaralı belgelerden anlamaktayız. Ayrıca bkz. Peterson (1993:6-7).

127 Diğer taraftan deve tedariki meselesini çözmek için Mehmed Ali Paşa Suriye'den on iki bin deve satın almıştır, zira Arabistanlı, özellikle de Necidli Araplar Vehhâbîler'den korktukları için Mısır ordusuna deve vermeyi kabul etmemişlerdi NA (FO 24/5:11a-b, 12a-b); (FO 195/17:28a-b.

128 Bkz. NA (FO 24/6:10a-10b,11).

129 Bkz. BOA (HAT 19648); (HAT 19648/B); (HAT 27371) Mehmed Ali Paşa, Hicaz'dan alınan develerin "bil-cümlesi telef olub, elyevm bir-iki yüz kadar devemiz" kaldı diyerek, Arabistan'ın içlerine yapılacak seferler için acilen deve ihtiyacının karşılanması gerktiğini ve Hicaz urbanında da istedikleri kadar devenin bulunmadığını yazmıştır (HAT 19684).

Ocak 1815 tarihinde Asir, Mısır kuvvetlerinin eline geçmiştir.[130] 7 Ocak'ta Kalat'ın alınmasıyla başlayan seferler, 20 Ocak'ta da Biset'in ele geçirilmesiyle Der'iyye'ye giden yolda önemli bir mesafe kat edildiğini göstermektedir. Biset'teki savaşta Osmanlı-Mısır ordusunu, Abdullah'ın ordusundan daha kuvvetli kılan unsur toplardır, zira Mısır ordusu toplar sayesinde ilk defa Vehhâbîler karşısında üstünlük elde etmiştir. Bu savaşı kazandıktan sonra, Tarabe ve Bica şehirlerini ele geçirmiş, bölge kabileleri Mehmed Ali Paşa'ya bağlılıklarını bildirmişlerdir.[131] Bu zaferin ardından Mehmed Ali Paşa 21 Mart 1815'te önce Mekke'ye gitmiş sonra da Kahire'ye dönmüştür. Diğer taraftan Abdullah b. Suûd, Tosun Paşa ile Haziran 1815'de Hicaz'ın işlerine müdahale etmesini men eden bir antlaşma imzalamıştır.[132] Buna göre Abdullah b. Suûd, Osmanlı Devleti'ne itaat eden kabilelere müdahele etmeyecek, Mekke ve Medine'den uzaklaşması karşılığında Kasım ve çevresinin idaresi kendisine bırakılacaktı. Ancak Mehmed Ali Paşa bu antlaşmayı onaylamayacaktır. Abdullah b. Suûd'un devlete itaat ederek Der'iyye'yi teslim ile Peygamber'in kabrinden aldığı eşyaları iade etmesi ve Abdullah'ın bizzat itaatinin bir alâmeti olarak İstanbul'a gitmesi şartıyla bir antlaşma yapılabileceğini Tosun Ahmed Paşa'ya bildirmiştir.[133] Diğer taraftan bu dönemde Tosun Paşa, Hicaz'da bulunan asi urbanı ikna edip kendine tâbî hâle getirmiş, Asir'deki Vehhâbî taraftarı kontrol altına aldığını Kahire'ye bildirmişti.[134] Tosun Paşa'nın Arabistan seferleri neticesinde Hicaz, Tarabe, Bişe, Asir'de kontrol sağlanmıştır.[135]

---

130 Tarabe'deki Vehhâbî prens ve şefleri: Ebû Suûd Faysal, Tami, Ebû Sekban, Ebû Dehban ve Ebû Kutan. Tarabe'de kırk bin kişilik bir Vehhâbî ordusuyla, otuz bin kişilik Osmanlı/Mısır ordusu karşılaşmıştır. Tarabe'de Mehmed Ali Paşa'nın kazanmasından sonra Vehhâbî prens ve şefleri Mehmed Ali Paşa'ya sığınmıştır. BOA (HAT 19533); (HAT 19565); (19644); (HAT 19701/A); NA (FO 24/6:12-13); (FO 78/84:39c); (FO 78/84:44a-b); Mengin (1823 c:2:11-12); al-Jabartî (1994 c:4:305); Ecer (2001:159).

131 Bkz. BOA (HAT 26955/E).

132 Bkz. BOA (HAT 19630); (HAT 19690/A); (HAT 19533), ayrıca bkz. Margoliouth (1934 c:4:1146).

133 Bkz. NA (FO 24/6:93); Kurşun (1998:51-52); Sinoué (1999:126). Diğer taraftan Abdülaziz b. Suûd'un döneminde Peygamber'in kabrinden alınan eşyaların dağıtıldığı ve bazılarının ise Hindistan'da satıldığı anlaşılmıştır. Bkz. BOA (HAT 36096).

134 Bkz. BOA (HAT 19581).

135 Bkz. BOA (HAT 19649); Gözüberk (2006:182).

Tosun Ahmed Paşa Arabistan'dan ayrılıp Mısır'a dönmüştür.[136] Mehmed Ali Paşa, 28 Kasım 1815 tarihinde, Bâbıâli'ye oğlu Tosun Paşa'nın birkaç ay Mısır'da ikâmetine izin verilmesini isteyen bir mektup göndermiştir.[137] Yerine Abidin Bey Medine muhafızı olarak tayin edilmiştir. Abdullah b. Suûd kendisine daha önce biat etmiş olan tüm kabilelere mutad olduğu üzere haraç toplaması için adamlarını göndermiştir.[138] Mekke-i Mükerreme muhafızı Hasan Paşa, Mehmed Ali Paşa'ya yazdığı tahrirâtında, Vehhâbîlerin, urbana çeşitli mallar dağıtarak kendilerine tâbi hâle getirdiklerini, yapılan sulhden istifade ederek tekrar kuvvet toplamaya başladığını söylemektedir. Ayrıca Vehhâbî meselesinin halli için, Mısır vâlisinin gönderdiği üçer-beşer yüz süvarinin yeterli olmadığını, "külliyetlü asker ve ordu ihracı lazım" geldiğini, ayrıca gerekli olan zahirenin nakli için de on bin devenin Şam'dan, bedeli Mısır hazinesinden karşılanmak üzere satın alınmasını istemiştir. Ancak Mehmed Ali Paşa Hasan Paşa'ya cevaben, "Hacc-ı Şerîf'in malzemesi tekmîl olduktan sonra, on bin deve bedelini bilir mü bilmem" diyerek meselenin meclis-i şûrâda müzakere edilmesini istemiştir.[139]

---

136 Vehhâbî meselesini her ne kadar nihayete erdiremese de 7 Kasım 1815 tarihinde Tosun Paşa'nın Kahire'ye dönmesi şerefine kutlamalar yapılmış, ancak Mehmed Ali Paşa İskenderiye'de olduğu için buna katılmamıştır. 17 Kasım'da Tosun Paşa İskenderiye'ye gitmiş, babasının huzuruna çıkmıştı. Burada Hicaz meselesine dair müzakere ettikleri bilinmektedir. 23 Kasım'da Tosun Paşa Kahire'ye oğlu Abbas'la birlikte dönmüş, bir süre sonra da Raşid (Rosetta)'de yaşamaya başlamıştır. 28 Eylül 1816 tarihinde burada vebadan ölmüştür. Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:323, 372-373).

137 Bkz. BOA (HAT 31147). .

138 Bkz. NA (FO 24/6:93); BOA (HAT 19648/C); Eyüp Sabri Paşa (1992:84-85) Diğer taraftan 22 Rebiülevvel 1231 (1816) tarihinde Mekke şerîfi Yahya tarafından gönderilen takrirde, Vehhâbî işgali endişesinin Hicaz'da tekrar zuhur ettiği şu sözlerle ifade edilmektedir: "Haremeyn-i Muhteremeyn'in levs-i vücûd-ı muhâlifinden tathîr ve tanzimiyle hizmet-i meşkûre ve mesâi-yi makbuleye muvaffak olmuş ise de geçen sene bade'l hac mahdumu Tosun Paşa'yı bilistishâb Mısır'a avdet ve muhafiz nâmıyla Mekke-yi Mükerreme'de sekiz yüz bin neferden ibaret asker tevkifiyle istihkâmat-ı lâzıme ve tedâbir-i muktezâ-yı icrâya itina ve dikkat etmemiş olduğundan tav'an ve kahren geriden bend-i itaat olan kabâil-i müteferrika kemâkân cânib-i Hâricî ile ... şimdiden tedârikât-ı lâzımeye mübâşeret olunmaz ise maazallahu teala yine eski halde netice vereceği derkâr olub..." BOA (HAT 19690/D).

139 Bkz. BOA (HAT 19648); (HAT 19648/A).

Diğer taraftan Şerîf Yahya'ya, selefi Şerîf Galib'in Yenbu' ve Cidde limanları irâdının yarısına el koyma uygulaması ve ayrıca mutad olarak şerîflerin aldığı rusumâttan men edildiklerine dair emîr gönderilmiştir.[140] Bunlara ek olarak "mahall-i mezkûrenin irâdına dahi kat'â müdahale ettirilmeyerek kâffe-i hâsılât vezir-i müşârünileyh tarafından zabt ile fakat şerîf-i müşârünileyhe mâhiye otuz altışar bin guruş verilmekde ve mesâlih-i imârete bir vechile karışdırılmamakta olduğundan nüfûzu bilkülliyye zâil"[141] olmuştur. Mekke şerîflerinin Cidde ve Yenbu' limanları gümrüklerinden ve ayrıca Hicaz'daki kabilelerden aldıkları rüsûmdan el çektirilmeleri, bunun yerine kendilerine belli bir aylık bağlanmasıyla, Şerîf Galib örneğinden hareketle bağımsız bir otorite sahibi olmalarının önüne geçme ve şerîfleri Hicaz'da Osmanlı memuru haline getirme arzusu görülmektedir.[142] Diğer taraftan Mekke şerîflerinin maaşlı birer memur durumuna gelmeleriyle adıkları otuz altı bin kuruşun yetersiz olduğuna dair İstanbul'a arîzalar da yazılmıştır.[143] Gelirlerinin sınırlandırılmasına bağlı olarak nüfûz kaybına uğrayan Mekke şerîfinin İstanbul'a yazdığı arîzadan, Mehmed Ali Paşa'nın Mekke'deki adamlarının engellemesiyle zahire alamadığı ve işlerine müdahale edildiği, nüfûzu kalmadığı için icra-i ahkâmdan aciz olduğu ve merkezden gönderilen sadakanın eşit bir biçimde paylaştırılıp, dağıtılması işi "kendisi, ümera-yı Mekke-i Mükerreme ve kadısı efendiler marifetleriyle yapılırken" artık şerîfin nüfûzunun kalmamasıyla bu işe de karıştırılmadığı anlaşılmaktadır.[144]

---

140 Bkz. BOA (HAT 19690/D) Diğer taraftan 1815 senesinde Selanik'te ikâmet eden Şerîf Galib, II. Mahmud'a yazdığı mektubunda Mehmed Ali Paşa tarafından el konulan ve daha sonra kendisine iade edilmesine karar verilen mal ve eşyasının tamamının kendisine iade edilmediğini bildirmiştir. Sultan, Şerîf Galib'in mallarının akibetinin incelenmesi için Mekke kadısı Sıddık Efendi'yi görevlendirmiş, daha sonra da Bâbıâli, Mehmed Ali Paşa'ya Şerîf Galib'in mallarının iade edilmesi emrini vermiştir. Bkz. BOA (HAT 27533); (HAT 26844); (HAT 27778) Şerîf Galib'in eşya ve malları Sıddık Efendi marifetiyle kendisine teslim edilmiştir. Bkz. BOA (HAT 19593/B).

141 Bkz. BOA (HAT 19690/D), Ayrıca bkz. (HAT 19690/B).

142 Bu düzenlemenin ticarete müsbet tesiri dokunduğunu al-Jabartî, "uzun yıllar süren şerîfin tiranlığı ve baskısı, tüccarın Cidde limanına gelmesini engel olmuştu. Fakat Bâbıâli tekrar ülkenin kontrolünü aldı, adaleti yediden sağladı" şeklinde ifade etmektedir. Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:294).

143 Bkz. BOA (HAT 19690/B).

144 Bkz. BOA (HAT 19596); (HAT 19690/C).

Mehmed Ali Paşa'nın kabul etmemesine rağmen Tosun Ahmed Paşa'nın, Abdullah b. Suûd ile barış yapması ve daha sonra Kahire'ye dönmesi Mekke şerîfi Yahya'nın tepkisini çekmiş ve bu konuda Şerîf Yahya eleştirilerini takririnde şöyle dile getirmiştir:

> "... Etraf-ı Haremeyn'de olub müşârünileyhimaya tâbiyet etmiş olan urban, şimdi Hâricî tarafına dönüb, mukâtebe eyledikleri müşârünileyh Tosun Paşa Mısır tarafına avdet eyledikten sonra zâhir olduğun.
>
> Tosun Paşa Der'iyye tarafına azimet ile her vechile suhulet var iken avdet eylediğinin sebebi ma'lûm olmayub, havâric-i merkumenin bu suretle sulhune itimad olunarak terk olunduğu halde hile ve fesadları bi-nihâye ve itikadlarında ehl-i Sünnet'in mâlen ve bedenen Haremeyn'e olan rağbeti misüllü anların dahi Der'iyye'ye hizmet-i lâzıme hallerinden olduğuna binâen Bağdad ve Şam ve Mısır taraflarından Der'iyye üzerine varılub şecere-i ırkları külliyen münkatı olmadığı suretde encâmı vahim idüğün."[145]

Şerîf Yahya'nın takririnden, Tosun Ahmed Paşa'nın Abdullah b. Suûd ile bir sulh yapması ve buna Vehhâbîlerin uyacağına itimad etmesi, ayrıca hızlı bir şekilde çekilip Kahire'ye dönmesinin hayret uyandırdığı ve sebebinin bilinmediği anlaşılmaktadır. Kaynaklar, tam da Der'iyye yolunda önemli bir güzergâhda, Tosun Paşa'nın Vehhâbî ile anlaşma yapması ve hemen geri çekilerek Kahire'ye dönmesi husunda sessiz kalmaktadır. Ancak Tosun Paşa'nın bu anlaşmayı yaparak babasının tepkisini çektiği ve başarısız olduğu gerekçesiyle Arabistan'dan ayrılıp Kahire'ye dönmek zorunda kaldığını söyleyebiliriz.[146]

Bu tarihlerde İngiltere'nin Kahire'deki elçisi Mısır ordusunun Arabistan serüveninden Londra'yı haberdar etmekteydi. Bu mektupların satır aralarından Vehhâbîliğe ve Vehhâbîlerin amaçlarına dair bir tasvir de okunabilmektedir. Örneğin, Vehhâbîlerin yenilgisiyle sonuçlanan bu savaştan sonrasına dair bahiste elçi, "Abdullah, Osmanlılarla bağlantıları sebebiyle kirlenen inançlarını Araplar arasından temizlemek için bir restorasyon başlattığını" yazarken, Vehhâbîliğin dinî püritenizmine atıfta bulunmuş, Osmanlı idaresinin Vehhâbî Araplar için artık bu bölgede varolmadığını da belirtmiştir. Nihayetinde bu satırlar, Vehhâbîliği kabul eden Arapların, Suûdlar önderli-

---

145 Bkz. BOA (HAT 19690/A).

146 Bkz. Brydges (1834 c:2:102-103).

ğinde Osmanlı Devleti'nden ayrı bir siyasî yapıya sahip olduklarını da kastetmektedir.[147]

1796 senesinde Mehmed Ali Paşa ve Emine Hanım'ın dördüncü çocukları olarak Kavala'da dünyaya gelen Tosun Ahmed Paşa, 1811 senesinde Vehhâbî seferi serdârı olduğunda on beş yaşındaydı. 1812 senesinde ise, vezâretle Cidde ve Habeş vâliliğine tayin edilmişti.[148] Tosun Paşa komutasındaki Mısır ordusu Hicaz bölgesini Vehhâbîlerden geri almayı başararak, Osmanlı düzenini burada yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Hutbelerde Osmanlı sultanının adı tekrar zikredilmeye başlanmış, hacı adayları ve surre, güvenli bir biçimde Haremeyn'e ulaşmıştır. Fakat Hicaz'ın dışına gerçekleştirilen seferlerde kalıcı bir başarı elde edilememiştir. Bunun sebepleri arasında, Arabistan'daki coğrafî ve iklim özellikleri karşısında, neferleri başka bir iklimden gelen Mısır ordusunun Vehhâbîlerle mücadele edememesi ve kabilelerin Vehhâbî nüfûzu ve korkusuyla Mısır ordusuna yeterince destek vermemesi, hatta sık sık taraf değiştirerek güvensiz bir askerî ortam yaratması gösterilebilir. Tosun Paşa'nın 1816 senesinde Raşîd (Rosetta)'de vebadan ölmesi[149] üzerine, Cidde Eyâleti, Mehmed Ali Paşa'nın büyük oğlu İbrahim Paşa (1789-1848)'ya verilerek, Vehhâbî meselesinin tamamen ortadan kaldırılması istenmiştir (5 Eylül 1816).[150] İbrahim Paşa ise, el-Rass kuşatmasında fazla kayıp vermesine rağmen, Uneyza ve el-Sakra'yı alarak, Vehhâbîlerin merkezi Der'iyye'ye giden yolu açmayı başarmıştır. Der'iyye'yi *fethe*den İbrahim Paşa, Emîr Abdullah'ı Sâ'd, Nasr, Muhammed ve Hâlid adlarını taşıyan dört oğlu, Faysal, Sâ'd ve Hâlid adlı üç kardeşi, Fahd ve Hasan adlı iki yeğeni ile beraber esir almış, ele geçirilen diğer Vehhâbî reisleriyle beraber, Mekke ve Medine'de yağmaladıkları mücevherlerin bir kısmıyla birlikte, önce Kahire'ye sonra da İstanbul'a göndermiştir. İbrahim Paşa'nın Arabistan seferi kardeşi Tosun Ahmed'e göre askerî techizat ve nefer bakımından daha modern bir ordu ile gerçekleştirilmiştir.[151] İbrahim Paşa'nın 1816-

---

147 Bkz. NA (FO 24/6:93b, 99a-b, 101b), ayrıca bkz. Sharabi (1962:226-227).

148 Bkz. Öztuna (1994 c:5:122); (2005 c:2:452).

149 Bkz. NA (FO 24/6:109); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:220); al-Jabartî (1994 c:4:372-373).

150 Mehmed Ali Paşa, Tosun Paşa'nın vefatını İstanbul'a bildirmiş ve yerine başka birinin tayin edilmesini istemiştir. Bkz. BOA (HAT 19109); (HAT 31095); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:220).

151 Bkz. Öztuna (1994 c:5:122-123).

1818 tarihleri arasında Necid ve Vehhâbîlere yönelik seferleri sonucunda, 1744 senesinde kurulduğu kabul edilen birinci Vehhâbî-Suûdî Devleti son bulmuştur. İbrahim Paşa'nın Necid üzerine seferlerinin detayları ve sonuçları sonraki bölümde anlatılacaktır.

İsyanın başlamasından itibaren uzun bir müddet hem Padişah hattında hem de İstanbul'a bu eksende gelen belgelerde Vehhâbî-Suûdîler -daha önce zikredildiği üzere- "hâricî", "İbâdî", "rafizî", "sergerde" olarak adlandırılırken, Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın 1811 yılından itibaren oğulları Tosun Ahmed ve İbrahim Paşa aracılığıyla sürdüğü seferler esnasında belgelerin dilindeki bir değişimden burada bahsetmek gerekmektedir. Padişah ve üst düzey bürokrasi ve ulemânın kaleminde mezkûr adlandırmalar devam ederken, özellikle İbrahim Paşa'nın Mısır'a yazdığı belgelerde Vehhâbîler için ilk defa ***muvahhidûn*** kelimesini kullandığı görülür.[152] Keza Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretisini benimseyenler kendilerini Vehhâbî olarak değil, ***muvahhidûn*** olarak adlandırmaktaydılar.[153] 1816'da İbrahim Paşa Arabistan'a gittiğinde Vehhâbîliğin özellikle orta Arabistan'da taraftarlarının artması ve gündelik hayatta Vehhâbî öğretisine uygun bir şeklin yerleşmeye başladığını söylemek mümkündür. Zira 1818'de siyasî ve askerî anlamda nüfûzları bittiği halde dinî öğreti olarak Vehhâbîliğin bölgede varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. İbrahim Paşa'nın kıyamı tenkil için Orta Arabistan'a yönelik seferleri sırasında ***muvahhidûn***u daha yakından tanıma imkânına sahip olduğunu düşündürmektedir. Yoksa ***hâricî*** yerine ***muvahhîdun*** kelimesini tercih etmesi, İbrahim Paşa'nın bu öğretiye sempati duyduğu anlamına gelmemektedir.

B. İbrahim Paşa (1816-1819)

Mehmed Ali Paşa'nın büyük oğlu İbrahim Paşa (1789-1848), Arabistan seferine memur edilmeden önce 1806 senesinde İstanbul'a rehin olarak gönderilmiş, mart 1807'de Kahire'ye dönmüş ve Mısır defterdarlığına getirilmiştir. Ayrıca İbrahim Paşa 1813'de Sa'îd Eyâleti vâliliğine tayin edilmiş, Tosun Ahmed Paşa yerine 1816'da Cidde vâlisi olmuştur.[154]

Ağustos 1816 tarihinde İbrahim Paşa komutasında doğrudan Der'iyye'yi hedef alan bir sefer için ordu hazırlanmış ve komutasına İbrahim Paşa ge-

---

152 Bkz. BOA (HAT 344/19648).

153 Bkz. Küçükcan (1995:68).

154 Bkz. Öztuna (2005 c:2:452).

tirilmiştir.[155] İbrahim Paşa Eylül 1816'da yanında Napolyon'un ordusunda görev yapmış olan Vaissière ve İtalyan Scoto, Gentili ve Todeschini gibi askerlerle yola çıkmış ve Ekim 1816'da Medine'ye ulaşmıştır.[156] Bu ordu ise yine Brydges'e göre iki bin süvari ve bin beş yüz Libyalı bedevîden oluşmaktaydı.[157] Ocak 1816'da Mehmed Ali Paşa, Hicaz'daki kabile şeyhlerine gönderdiği mektupta, oğlu İbrahim'in seferini haber vermiş ve ordusunun gücünü anlatmıştır. Mehmed Ali Paşa şeyhlere hitaben yazdığı mektubuna, "... Bütün ayaklanmacılar merhamet gösterilmeksizin cezalandırılacaktır. İbrahim'e ve ordusuna katılın ve hizmet edin" diye başlamaktadır. Mısır vâlisi mektubunu, "Bu ordu, Der'iyye'yi alacak ve şeytanın ordusunu yok edecektir. Bu mektup elinize geçtiğinde deve ve diğer hayvanlarınızı askerlerin ulaşımı için vereceksiniz ... Her kim bu emrime uymayı reddederse cezalandırılacaktır" diye bitirmektedir.[158] İbrahim Paşa ilk önce Cebel-i Şammar üzerine sefere (gazve) çıkmış, burada Vehhâbî köylerine baskınlar yapmıştır.[159] Yenbu'l-Bahr Muhafızı ve gümrük emîni Selim Ağa ve Mekke-i Mükerreme muhafızı Hasan Paşa'dan öğrendiğimize göre, İbrahim Paşa Cebel-i Şammar'a üç defa sefer (gazve) gerçekleştirmiş ve ganimetler ile geri dönmüştür.[160] İbrahim Paşa, Mısır'dan ilk geldiğinde Medine'de ikâmet etmesine rağmen, daha sonra el-Hannakiya'yı askerî üs haline getirerek buradan seferlerine devam etmiştir.[161] Bu esnada Abdullah ise Vadi-i

---

155 Şerîf Yahya'nın İbrahim Paşa'yı yeni görevinden dolayı kutladığı mektubu için bkz. BOA (HAT 19674/A).

156 Bkz. BOA (HAT 19537); Kurşun (1998:52), ayrıca bkz. BOA (HAT 19651); NA (FO 78/86:88a-b, 89a).

157 Bkz. Brydges (1834 c:2:104).

158 Bu mektubun İngilizcesi için bkz. NA (FO 24/6:102a-b, 103a-b, 104a); Mengin (1823 c:2:72).

159 BOA (HAT 19537) numaralı belgede, İbrahim Paşa'nın bu seferi "gazve" olarak tanımlanmaktadır. Zira İbrahim Paşa, tıpkı bedeviler gibi baskınlar düzenlediği köylerde, hayvan ve eşyayı ganimet olarak, kız ve erkek çocuklarını da esir olarak almıştır. İbrahim Paşa'nın Cebel-i Şammar'a düzenlediği seferler için bkz. Mengin (1823 c:2:78-81); Sadlier (1866:114-115); *Records of Yemen* (1993 c:1:417).

160 Mekke-i Mükerreme muhafızı Hasan Paşa'nın bildirdiğine göre İbrahim Paşa sonuncu gazvesinde "beldenin yirmi sürü civarı davarlarını ve bulduğu deve ve sığırlarını gârat" etmiş, urbandan elli kişiyi öldürmüştür. Bkz. BOA (HAT 19652/A).

161 İbrahim Paşa el-Hannakiya'yı Abdullah b. Suûdla yaptığı bir savaş sonucu ele geçirmiş ve Vehhâbilere ait cephane, zahire ve çadırlara da el koymuştur. Bkz. BOA (HAT 19674/B); (HAT 31202/D); Ecer (2001:160).

Kasım'da bulunmaktadır.[162] Vadi-i Kasım'da Abdullah, Aneze Kabilesi'nden ordusu için asker toplamaktaydı. Selim Ağa "Ol havâlide bizim tarafımızda olan Şerîf urbanı merkum Abdullah'a tâbi olmuşlar"[163] diyerek, Abdullah'ın ordusunu güçlendirdiğini belirtmektedir. Vehhâbî ordusunun ikmalü kuvvetinden endişe eden İbrahim Paşa Vadi-i Kasım'a sefer yapma lüzûmunu Mehmed Ali Paşa'ya bildirmiştir.[164] İbrahim Paşa'nın Medine'den hareket ettiği haberi Abdullah'a ulaştığında, Vehhâbîler, Kasım bölgesinden çıkmış ve Mısır ordusuna saldırmıştır. Bu savaş, İbrahim Paşa'nın develer için lazım olan samanı Hâbire karyesinden almaları için develerle birlikte kırk askerini buraya göndermesi ve Vehhâbîlerin askerlere saldırıp develere el koyması yüzünden çıkmıştır.[165] Yapılan meydan muharebesinde Abdullah yenilmiş ve Der'iyye'ye dönmüştür.[166] El-Rass (Resse),[167] el-Şakra ve Uneyza gibi Arap Yarımadası'nda Vehhâbîlerin elindeki yerlerin kontrolü Mısır'ın eline geçmiştir.[168] Diğer taraftan Vehhâbî reislerinden Uteybe ismindeki biri esir alınmıştır. Der'iyye'ye giden yoldaki karyelerin ele geçirilmesiyle, Suûdlara en önemli askerî desteği sağlayan Vadi-i Kasım, Mısır birliklerinin kontrolüne geçmiş oluyordu. Mehmed Ali Paşa'ya göre, Vadi-i Kasım "mahall-i eşkiya" dır ve artık burada muhalif hiçbir kuvvet kalmamıştır.[169]

Abdullah'ın Der'iyye'ye kaçması üzerine İbrahim Paşa'nın arkasından gittiği haberleri İstanbul'a bildirildiğinde "Der'iyye maslahatının itmamı"

---

162 Bkz. BOA (HAT 19561).

163 Bkz. BOA (HAT 26955/B).

164 Bkz. BOA (HAT 19541/C).

165 Bkz. BOA (HAT 19541/C); (HAT 19674/B).

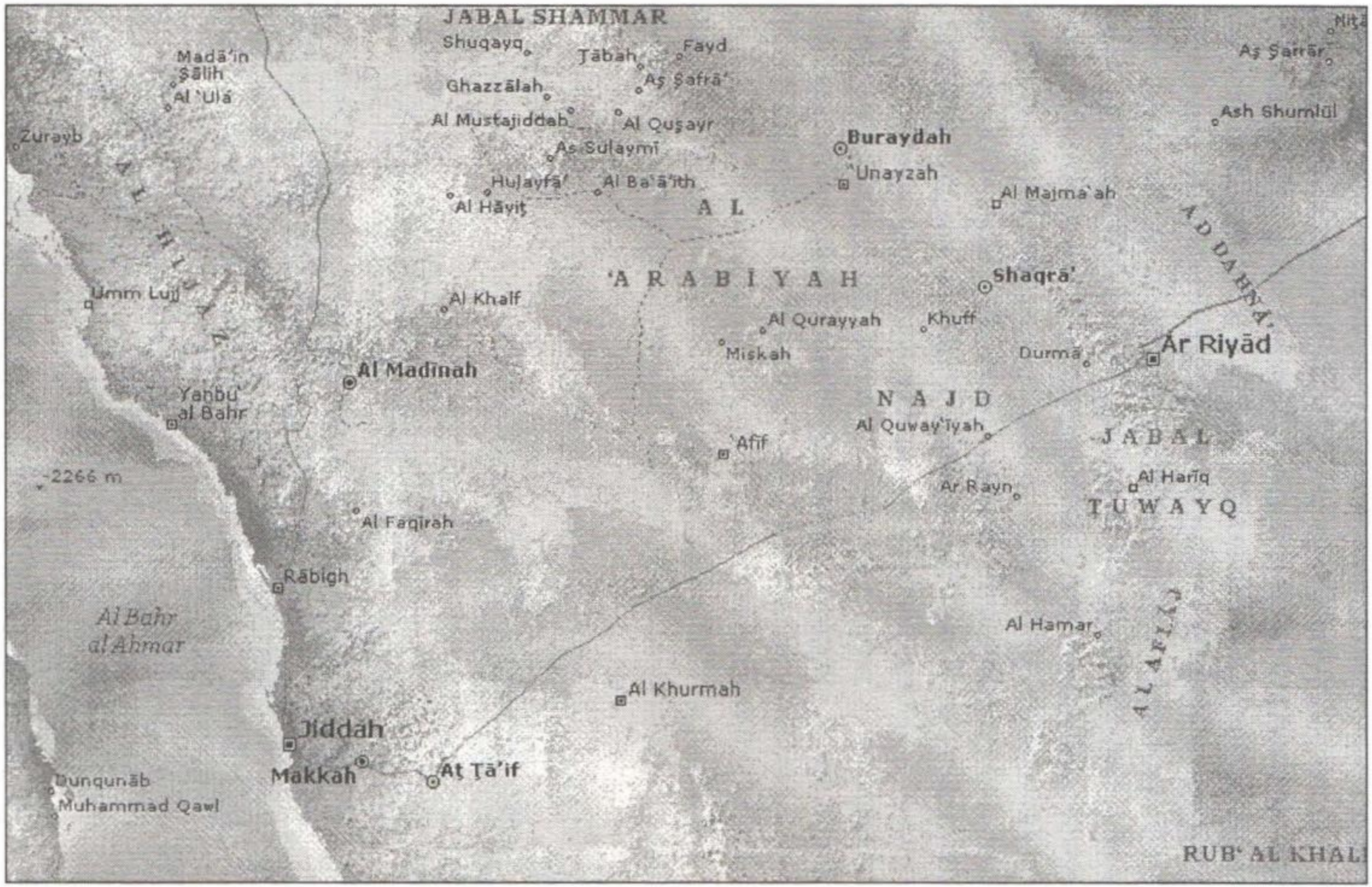
166 Savaş sırasında İbrahim Paşa'nın cephanesi yanmış ancak hızlı bir biçimde cephane ve mühimmât gönderilmiştir. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:13-14).

167 Mehmed Ali Paşa İstanbul'a gönderdiği tahrirâtında, "... iklim-i Necid'in kilidi mesâbesinde olan el-Rass kalesi"nin nereyse üç buçuk ay süren bir muhasaradan sonra alınabildiğini belirtmiştir. BOA (C. AS. 14447), ayrıca İbrahim Paşa'nın bildirdiğine göre kırk nefer ölmüş ve altmış nefer yaralanmıştır. Bkz. BOA (HAT 19541/C); (HAT 19700/A); (HAT 19700/B).

168 BOA (C.DH.7000); (C.AS. 14447); (HAT 19534); (HAT 19583/A); (HAT 19583/C); (HAT 19592); (HAT 19592/C); (HAT 50223) İbrahim Paşa'nın bu yerleri Vehhâbîden aldığı haberi Mehmed Ali Paşa'nın 23 Şevval 1232 (5 Eylül 1817) tarihli şukkâsıyla İstanbul'a bildirilmiş ve Sultan II. Mahmud "güzel gayret ediyorlar, tahsin ve iltifatı hâvi cevab tahrir oluna" diye emir vermiştir. Bkz. BOA (HAT 19584).

169 Bkz. BOA (HAT 19592/C); (HAT 19695/C).

Harita 7: İbrahim Paşa'nın Medine'den Riyad'a uzanan sefer güzergâhında ele geçirdiği yerler.



için Mehmed Ali Paşa ve İbrahim Paşa'ya taltifnâmeler yazılmıştır.[170] Diğer taraftan Mekke-i Mükerreme muhafizı Hasan Paşa, Hicaz urbanından asker toplayıp, Taif'in doğusundaki urbanın yaptığı kaleleri yıktırmış, daha sonra Asir bölgesindeki en önemli liman olan Kumfuza'ya kadar güvenliği yeniden te'sis etmiştir.[171] İbrahim Paşa, Beride kalesine doğru hareket ettiğinde, Abdullah'ın burada saklandığı, Mısır ordusunun yürüyüşünü haber aldıktan sonra buradan kaçtığı bilinmektedir.[172] Buna rağmen Abdullah b. Suûd, urban şeyhlerinden Ahmed b. Senbân, Ahmed b. Reşîd, Ferhâd b. Şekban ve Muhammed b. Atban'a yazdığı Muharrem 1232 (1817) tarihli mektuplarda, "Allah'ın takdiriyle, üzerlerinize hareket olduklarında rica ederim bu hareketleri helâklarına ve kat'-i dairelerinedir ve sizlere ilzam iderim, gerek etraf vadilerinizde mi olur yahud bu tarafda mı olur yahud Hicaz tarafında mı olur, ictima' olur ise tahammül eyleyin ve onları Allah'ın vahdâniyetine boğazlayın ve her kim sizlerden tahalüf ider ise ne kabilesi ve ne adamları kalur..."[173] diyerek desteklerini istemiştir.

Vehhâbî liderlerinden Şerîf Hamûd'un, el-Ma'i, Benû Harb ve Asir kabilelerini kıyama teşvik ettiği haberinin gelmesiyle, Mekke-i Mükerreme muhafizı Hasan Paşa kuvvetlerini buraya sevk etmişse de, ancak daha sonra İbrahim Paşa'nın Hasan Paşa'ya, ordusunun başına geçip kıyamı bastırması emrini verdiğini görmekteyiz.[174] Aslında Mekke-i Mükerreme muhafizı Hasan Paşa, 1815'den itibaren Taif ve Tarabe'de bulunmaktaydı. Hasan Paşa, emrindeki kuvvetlerle Vehhâbîlere karşı Hicaz önünde bir set oluşturmuştu. Ancak hac zamanı Mekke'ye geri dönmesinden istifade eden Muhammed b. Ahmed isimli bir Vehhâbînin idaresindeki birlikler, Kunfuza bölgesindeki Hâli Vadisi'ne gelmiş ve Kunfuza'da muhafiz bulunan Cuma Ağa ile savaşmışlardır. Cuma Ağa, Vehhâbîlere galip gelmiş ve mallarına el koymuştur.[175]

Diğer yandan İbrahim Paşa, Der'iyye'ye doğru ilerlerken, İngiliz kaptan Sadlier de Doğu Arabistan kıyılarında seyretmekteydi. İbrahim Paşa ve Mısır

---

170 Bkz. (HAT 19700) İbrahim Paşa Aralık 1817'de vezîr olmuştur. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:220).

171 Bkz. BOA (HAT 19652/B); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:10:220).

172 Bkz. BOA (HAT 19656).

173 Mektubun Türkçe tercümesi için bkz.BOA (HAT 36070/E), mektubun Arapçası için bkz. (HAT 36070/F).

174 Bkz. BOA (HAT 19656).

175 Bkz. BOA (HAT 36021).

birliklerinin Arap Yarımadası serüvenlerine dair önemli bilgiler veren Sadlier, İbrahim Paşa'nın Araplara karşı "zâlimane" tutumundan da bahsetmektedir.[176] İbrahim Paşa'nın, gerek Vehhâbîlerle girdiği çatışmalar neticesinde ele geçirilen ve gerekse Der'iyye üzerine yürüyüşü sırasında kontrolü altına aldığı karyelerin "top ve cebehanelerini zabt ve ahâlisini rehin ile nizâma rabt eyledi"ği ve burada Devlet-i Osmaniye'ye ve dîn-i İslâmiyye'ye muhalif bırakmama gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.[177] Bunun neticesinde Vehhâbîliği kabul etmiş ve Suûd'u destekleyen karyelerde halkla bir çatışmanın gerçekleşmesi kaçınılmaz hâle gelmişti.

Şam vâlisi Salih Paşa, Mekke'den dönen el-Hac Hâfız Ali Paşa'nın kendisine İbrahim Paşa'nın faaliyetleri hakkında verdiği bilgileri 3 Şaban 1232 tarihli şukkâsında İstanbul'a bildirmiştir. Buna göre Cidde vâlisi İbrahim Paşa, "taife-i Hâricî üzerine külliyetlü asâkir tayin ile azîm muhârebe idüb, Vehhâbî'nin üç bin" askerini yenilgiye uğratıp, öldürmüş ve bundan başka liderlerinden birkaçını idam ettirip, mallarına el koymuştur. Şam vâlisi Salih Paşa'nın verdiği bilgiye göre, Abdullah b. Suûd, Bağdadlı bir tüccâr aracılığıyla İbrahim Paşa'ya haber göndererek, Der'iyye'nin kendisine bırakılması karşılığında "her neyi matlub iderseniz veririm deyü ricâ etmiş, müşarünileyh dahi pederimden istîzan itmedikçe olmaz deyü" cevap vermiştir. Ayrıca bu tarihlerde Mekke ve Medine'de zahirenin bol ve fiyatlarının (pahalarının) da makûl olduğunu bildirmiştir.[178]

Şubat 1817'de İbrahim Paşa Necid seferine çıkmış,[179] 26 Mayıs 1817 tarihinde el-Mevtân'da Vehhâbîleri yenilgiye uğratarak burayı ele geçirmiş-

---

176 Bkz. Sadlier (1866:8-10).

177 İbrahim Paşa'nın Vehhâbîlerle savaşında Der'iyye'ye sefere çıkmadan önce Vâdi-i Kasım'ı Osmanlı nizâmına dâhil etme çabası bilinmektedir. Vâdi-i Kasım'da Vehhâbî gücünü kırmak, Der'iyye'ye gerçekleştirilecek sefer öncesi Mısır ordusunun arkadan bir saldırıya maruz kalmaması için önem arz etmekteydi. Bkz. BOA (HAT 19592/H) Bu seferlerde kesilen kulaklar, ibret olsun diye Galata'da halka teşhir edilmiştir. Bkz. BOA (HAT 36021).

178 Bkz. BOA (HAT 19674); (HAT 52793), ayrıca bkz. BOA (HAT 31202/D); (HAT 31202/E).

179 Euting (1918:354-355), ayrıca teğmen William Heude'nin raporlarına göre, İbrahim Paşa'nın Necid üzerine sefere çıktığı haberleri Maskat ve Umman'da heyecan yaratmıştır. Bu haberle birlikte İngiltere (Britanya)'nin Bombay vâlisi Basra Körfezi yakınlarına deniz gücü göndermiştir. Bkz. (Heude 1819:31-33); Warden (1856b:58); (1856a:41-44).

tir. Daha sonra İbrahim Paşa, Der'iyye üzerindeki son Vehhâbî bölgesi olan el-Şakra'yı almıştır.[180] Der'iyye kalesi üzerine ilk seferi 6 Nisan 1818'de bir kuşatmayla neticelenmiştir. Bu günlerde İbrahim Paşa'nın babasına yazdığı şukkadan Abdullah b. Suûd'un sahip olduğu askerî güç ve Der'iyye'de Suûdîlerin meydana getirdiği siyasî ve idarî teşekkül hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Buna göre Vehhâbî-Suûdîlerin sayısı beş binden fazla ama Abdullah'ın köle ve askerlerinin sayısı üç bin civarındadır. İbrahim Paşa'nın yaptırdığı tahkikata göre, Abdullah'ın, babası Suûd ve dedesi Abdülaziz zamanından beri artan kuvvetlerini savaşçıları ve takipçileriyle paylaştığı, ayrıca her birisi için Der'iyye'de bahçe ve kaleler yaptırıp *batıl* inancına onları da ortak etmiştir. Diğer taraftan Abdullah, Der'iyye havâlisini surlarla çevirtip, tahkim ettirmiştir. Zahire ve mühimmât tedarik ederek, bütün kuvvetini Der'iyye'nin savunmasına, özellikle kalelerin imârına harcamıştır.[181]

Kuşatma sırasında kalenin tabya ve metrisleri, ayrıca toplar zabt edilmiş, burçları yıkılmıştır.[182] Dış kalenin İbrahim Paşa tarafından ele geçirilmesi üzerine, Abdullah b. Suûd adamlarıyla kasr denilen iç kaleye kapanmıştır.[183]

---

180 Şakra, 1765 senesinde Suûdî hâkimiyetine girmiş ancak yedi yıl sonra Suûdîler burada bir garnizon kurmuşlardır. Bkz. Cook (1989:671).

181 İbrahim Paşa şukkasına Der'iyye hakkında daha ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle şu şekilde devam etmektedir: "nefs-i Der'iyye bir dere üzerinde karşılıklı iki mahalle olub cânib-i arabîsinde tevâbiiyle merkum Abdullah, cihet-i şarkîsinde tâ'ife-i murâbıtin ile sâir ahâlisi ikâmet idüb, ehl-i karyeden her birisiyle müste'menleri iktizasınca ittifak ve ittihâd-ı samimiyesi imân-ı ekîde ve peymân-ı şedîde ile te'kîd ve tevsîk iderek, kesb-i emniyet etdirmiş ve anlar dahi muktezâ-ı gayret-i câhiliyeleri üzre merkumun uğurunda fedâyiliği kabûl eylemiş olduklarından, bilâ tahsil-i ruhsat üzerlerine yürüyüşde candan bir mukavemet olmadığı..." BOA (HAT 19604).

182 Bkz. BOA (HAT 19529/A) Der'iyye seferinin başında İbrahim Paşa'ya seksen bin Frank, Der'iyye Kalesi'nin dış kapısını fethettiğinde ise Enderûn çukadarları ile yüz bin Frank para gönderilmiştir. Bkz. BOA (HAT 19563). İbrahim Paşa Der'iyye'nin kuşatıldığı haberini verdiği mektubunda, savaşın zorluğu ve nefer kayıplarının çokluğundan bahsetmiştir. Ayrıca Medine'de muhafaza edilen cephanenin acilen kendisine gönderilmesini ve bol miktarda cephane ve askere ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Bkz. BOA (HAT 19530); (HAT 19551). Der'iyye kuşatmasında İbrahim Paşa'nın cephanesinde bir de patlama meydana gelmiştir. Bkz. Sadlier (1866:120);Winder (1965:21).

183 Abdullah'ın kasrının muhasara edildiği günlerde Ömer Çavuş isminde bir zat Mehmed Ali Paşa'ya oğlu İbrahim Paşa'dan Der'iyye'nin düşmek üzere olduğuna dair bir şukkâ yazmıştır. Mehmed Ali Paşa ise bu haberi bir kaime ile İstanbul'a

Yirmi gün süren kuşatmadan sonra, Zilkade 1233 (Eylül 1818)'de iç kale ve Der'iyye'nin tamamı ele geçirilmiştir.[184] Bu tarihlerde Arabistan'ın doğusunda el-Katif'den, batıda Yenbu' tarafına bir seyahat gerçekleştiren Kaptan Sadlier, Der'iyye kuşatması sırasında İbrahim Paşa'nın silah gücü bakımından üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Kaptan Sadlier'in günlüğünde verdiği bilgilere göre İbrahim Paşa, 2 adet havan topuna (mortars) sahiptir, bunlardan biri İsveç dökme demirinden carronade, diğeri ise howitzerdir. Bunlara ek olarak 4 adet Cannon topu, 5 Türk tüfeği de sahip olduğu silahlar arasındadır. Ayrıca İbrahim Paşa'nın ordusunda, yüz elli topçu, iki yüz kişiden mürekkep bir öncü birliği, yirmi bir adet zanaatkâr asker, on bir lağımcı bulunmaktaydı.[185]

Sadlier'in verdiği rakamlara göre, İbrahim Paşa'nın piyade gücü:

Arnavut	1.725
Türk	2.575
Mağribli/Berberî	1.300
Toplam:	5.600 piyade

Süvari gücü:

Türk ve Arnavut süvari alayı	850
Uzun Ali Paşa'nın komutasında	400
Ruşen Ağa'nın komutasında	300
Berberî süvari birliği	400
Toplam:	1.950 kişiden oluşmaktaydı.[186]

Abdullah ve dört oğlu, "ser mezheb-i Vehhâbîyân" olan Abdülvehhâb'ın oğlu esir alınmış, ancak oğullarından birisi ise kayıptır. Şeyh Muhammed

---

bildirmiştir. Ancak Sultan II. Mahmud, İbrahim Paşa'dan kesin sonucu bildiren bir tahrirât gelmeden bu haberin halka ilan edilmemesini ve top şenliği yapılmamasını emretmiştir. BOA (HAT 19623); (HAT 19685) Ayrıca bkz. Sadlier (1866:119).

184 Bkz. BOA (HAT 19529/B); (HAT 19529/E); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:14). Zekeriya Kurşun ise, Kasım 1818'de İbrahim Paşa'nın Der'iyye'yi ele geçirdiğini yazmaktadır. Bkz. Kurşun (1998:53) Diğer taraftan al-Jabartî Der'iyye'nin on sekiz saatlik bir kuşatmanın ardından zabt edildiğini yazmaktadır. Bkz. al-Jabartî (1994 c:4:406).

185 Bkz. Sadlier (1866:120).

186 Bkz. NA (FO 78/91); Sadlier (1866:119-123); Dodwell (1931:48).

b. Abdülrezzak'ın Bağdad vâlisi Davud Paşa'ya gönderdiği tahrirâtta, İbrahim Paşa'nın Vehhâbîlerle savaşını detaylı olarak anlatmıştır. Şeyh, İbrahim Paşa'nın Der'iyye kalesindeki kasır ve sarayı yıktırdığını, Abdullah ve adamlarının hemen teslim olmayıp, "dört koldan cenk ü cidâl ve harb ü kıtal" yaptıklarını yazmıştır. Ayrıca Abdullah b. Suûd'un askerinin bozguna uğramasından sonra, İbrahim Paşa'dan emân talep ettiğini de söylemektedir. Şeyh'e göre Abdullah ve dört oğlunun ele geçirilmesiyle birlikte Vehhâbî gailesi bertaraf olmuştur.[187] Delil başı Ruşen Ağa, Beybaşı Pazarcıklı İsmail Ağa ve Selman Ağa'nın refakâtiyle esirler Medine-i Münevvere'ye getirilmiş,[188] daha sonra mahruse-i Mısır'a, buradan da deniz yoluyla İstanbul'a gönderilmişlerdir. Bu haber Mehmed Ali Paşa'nın 27 Ekim 1818 tarihli mektubuyla İstanbul'da duyulmuştur.[189] Ahmed Cevdet Paşa, bu haberin İstanbul'a ulaşmasıyla, üç gün şenlik yapıldığı ve İstanbul'daki kale ve kulelerden günde üç defa toplar atıldığını anlatmaktadır. Ayrıca İbrahim Paşa'ya Habeş Eyâleti, Mekke Şeyhu'l-haremliği, Cidde Sancağı ilavesiyle ibkâen tevcîh edilmiştir. Bu şekilde Hicaz, Mısır'ın vesâyetine girmiş oluyordu.[190] Der'iyye'nin fet-

---

187 Bkz. BOA (HAT 19529/A); (HAT 19563); (HAT 19676/E); (19676/F); (HAT 19685/A); (HAT 19701/B); (HAT 19701/C) Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:14; Ecer (2001:159-160).

188 Bkz. BOA (HAT 27102/A), ayrıca bkz. Webster (1830:106-108).

189 Der'iyye'nin düştüğü ve Abdullah'ın esir edildiği haberini getiren Mehmed Ali Paşa'nın iki tatarına birer samur kürk ve beşer bin guruş atiye verilmiştir. BOA (C. DH. 3110); (HAT 19685); (C.AS. 14447) Abdullah ve oğulları Şeyh Muhammed b. Abdülrezzak'ın verdiği malumata göre üç yüz süvari ve dört yüz piyade ile Mısır'a gönderilmiştir. BOA (HAT 19529/A); NA (FO 78/87:42); (FO 78/90:231); (FO 78/91:17a-b,18a-b,19a-b), diğer taraftan 14 Rebîülahir 1234 tarihli şukkasında Mehmed Ali Paşa, Abdullah b. Suûdla bağlantılı kadın, çocuk ve ihtiyarlardan oluşan üç yüz elli kişinin Süveyş yoluyla Mısır'a getirildiğini ve bir o kadarının da yolda olduğunu, bunların akıbetinin ne olacağını sormaktadır. Babâli'den gelen cevapta ise, Der'iyye'den gönderilen Suûd'un yakınlarının Mısır'da ya da civarındaki bir mahâlde yerleştirilmeleri emredilmiştir. Bkz. BOA (HAT 19698); (HAT 19698/B); NA (FO 78/87:40a-b).

190 (1309 c:11:14). Der'iyye'nin alınması haberinin sarayda yarattığı sevinci İbrahim Paşa'ya yazılan hatt-ı hümâyûndan anlamak mümkündür: "Sen ki Eyâlet-i Habeş ve Livâ-i Cidde mutasarrıfı İbrahim Paşasın. Bu def'a Der'iyye'nin feth ve teshîrî ve havaricden tathîr husûsunda ikdâm ederek vücûda getirdiğin hidmet ve sa' yu gayret ba'is-i kemâl-i mahzûziyyet-i şahânem olup mahsûs teşrîfât-ı hümâyûnum irsâliyle kadr u şânın i'lâ kılınmıştır. Göreyim seni bundan böyle dahî hidmet-i devlet-i aliyyeme mucib-i mefharet ve zât-i hümâyûnuma sermâye-i sa'adet olan

hi ve Abdullah b. Suûd'un ele geçirilmesi sebebiyle İstanbul'daki top şenlikleri esnasında buradaki elçilerin Vehhâbî meselesi hakkında bilgi almaya çalıştıkları bilinmektedir.[191] Hatta Rusya elçisi Der'iyye'nin fethi haberinin İstanbul'a ulaşmasından sonra bir kıt'a tezkire göndererek tebrik etmiştir.[192]

Der'iyye'nin zabtı ve Vehhâbî-Suûdî lideri Abdullah ve oğullarının esir alınmasından sonra İbrahim Paşa'nın Necid'de savaşa devam ettiği bilinmektedir. Mehmed Ali Paşa Der'iyye ve havalisinin "Hâricîyandan nâm ü nişân kalmayacak vechile tasfiye ve teshîrî" için oğlu İbrahim Paşa'ya mühimmât ve kaleleri tahkim için top gönderilmesi konusunda müsaade istemiştir.[193] Abdullah b. Suûd ve oğulları Medine'den Kahire'ye gönderilirken, Mehmed Ali Paşa tatar ağasıyla İstanbul'a bir tahrirât göndermiş ve Abdullah b. Suûd'un hazinedârının ve Vehhâbî hocalarının İskenderiye'den İstanbul'a gönderileceğini haber vermiştir.[194] Abdullah b. Suûd Kahire'ye getirildiğinde, önce Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İsmail'in Bulak'daki evinde tutulmuş, daha sonra Mehmed Ali Paşa'nın huzuruna çıkarılmıştır. Diğer taraftan Mehmed Ali Paşa Kahire'de Abdullah b. Suûd'u sorgulamıştır. Abdullah, babası Abdülaziz'in Mekke ve Medine'de yaptıkları yağmada aldıkları üç Mushaf, üç yüz kadar zümrüd, inci parçaları ve bir altın şeridi kutu içinde Mehmed Ali Paşa'ya vermişse de, bunlar Haremeyn'den adıkları kıymetli eşyanın tamamı değildir.[195] Mehmed Ali Paşa, Abdullah'tan aldığı bu değerli eşyaları İstanbul'a göndermiş, İstanbul'da tanzim edilen bir defterle tekrar eski yerlerine gönderilmek üzere surre eminine teslim edilmiştir.[196]

Haremeyn-i Şerîfeyn'in kemâ yenbağî muhafazasına dikkat ve ihtimam ve du'a-yı devâm-ı devlet-i Padişâhaneme kıyam eyleyesin. Hak te'alâ seni ve bu hidmetde seninle bile sa'y u gayret edenleri ber-hûdâr ve iki alemde kâmkâr eyleye amîn bî hürmeti nebiyyi'l-emîn." BOA (C. DH. 10782), ayrıca bakınız: BOA (HAT 19670); (HAT 52796). İngiltere'nin İstanbul'daki elçisi 25 Kasım 1818 tarihinde yazdığı raporunda, Der'iyye'nin ele geçirildiği ve Abdullah b. Suûd'un esir alndığı haberinin İstanbul'da şenliklerle kutlandığını bildirmiştir. Bkz. NA (FO 78/90:231).

191 Bkz. BOA (HAT 19665); NA (FO 78/89:42).

192 Bkz. BOA (HAT 19665).

193 Bkz. BOA (HAT 19642); ayrıca bkz. Sadlier (1866:18-21).

194 Bkz. BOA (HAT 19673); (HAT 19685).

195 Bkz. BOA (HAT 50792).

196 Ravza-i mutahhara'dan Vehhâbîlerin aldığı malların surre eminine teslimi hakkında bkz.BOA (HAT 19661); (HAT 25731); (HAT 27042); Kurşun (1998:53) Bu kıymetli eşya, devlet erkânın meclis-i şurâda, Sultan II. Mahmud'un "sen ve sâir

Der'iyye'den Mısır'a gönderilen Abdullah b. Suûd ve yakınlarının bir listesi İstanbul'a gönderilmiştir. Bu liste aşağıdaki gibi tanzim edilmiştir:

Kahhâr İbnü'l-Suûd	Haremi	oğulları	kızları	civarı	âbid ve hademe	
1	2	3	4	13	14	=37
Biraderi Sa'd	Haremi	oğulları	kızları	civarı	âbid ve hademe	
1	1	2	2	5	5	=16
Biraderi Abdülrahman		Haremi	kızları	civarı	âbid ve hademe	
1		3	2	7	5	=18
Biraderi Ömer	validesi	Haremi	hemşiresi	civarı	âbid ve hademe	
1	1	1	1	3	12	=19

Muhammed İbn Türkî, Merkum Türkî Yemen'e firar eylemiştir.

Biraderi Hasan	Haremi	Hemşiresi	civarı	âbid ve hademe	
1	1	1	2	8	=13
Biraderi Hâlid	validesi	hemşiresi	civarı	âbid ve hademe	
1	1	1	2	3	=8
Faysal İbn Türkî	biraderleri	hemşireleri	validesi	civarı	âbid ve hademe
1	4	2	1	8	7

Muhammed İbnü'l-Nasr		validesi	civarı	âbid ve hademe	
1		1	6	6	=14
Firar eden müşarinin haremi		kızları	civarı	âbid ve hademe	
2		2	17	6	=27
Abdullahın oğlu Sa'd	biraderleri	hemşireleri	civarı	âbid ve hademe	
1	2	3	9	18	=33
Mezkûrü'l-ism Suûd'un diğer haremi		civarı	kızları	âbid ve hademe	
1		6	2	5	=14

Def'a merkumun kızları	civarı	hademesi	
2	3	2	=7

erbâb-ı şurâ ziyaret etmeniz içün tarafına gönderdim. Ziyaret edüb yine taraf-ı hümâyûnuma iade eyleyin, darbhanede de tamir itdirüb yine mahalline vaz' olunmak içün Ravza-ı mutahhara'ya irsâl edeyim." şeklindeki emriyle görmesi sağlanmıştır. Bkz. BOA (HAT 27091).

Def'a Abdullah'ın hemşiresi	civan	âbid ve hademesi	
1	12	7	=20

Serbest bırakılanların listesi ise şöyledir:

Şeyh İbrahim	oğulları	hademesi	
1	2	3	=6

Şeyh Abdullah	oğlu	hademesi	
1	1	3	=5

Şeyh Abdurrahman	haremi	oğulları	kızları	oğlunun	haremi	civarı	hademe	
1	1	5	3	1	1	3		=15

Şeyh Alioğlu	hademesi		
1	1	3	=5[197]

Abdullah b. Suûd ve yanındakiler, İskenderiye'den, İstanbul'a gönderilmişlerdir.[198] Bu sırada II. Mahmud, Eyüp'deki Defterdar İskelesi'nden esirlerin karaya çıkarılmasını, halka teşhir edilmesini, Bâbıâli'ye götürülüp Bostancıbaşı'nda hapsedilmelerini emretmiş ve havanın iyi olması halinde kendisin de izlemek istediğini bildirmiştir.[199] 15 Aralık 1818 tarihinde Defterdar İskelesi'ne çıkarılan Vehhâbî esirler, bir alay tertip edilerek, burada halka teşhir edilmişlerdir. Abdullah b. Suûd ve diğer Vehhâbî esirler boyunlarından çifte zincirlerle bağlanarak, Dîvânyolu'ndan yürütülerek Bâbıâli'ye götürülmüşler ve daha evvel Sultan II. Mahmud'un da emrettiği üzere, Bostancıbaşı'nda hapsedilmişlerdir.[200] Bostancıbaşı hapisanesinde bulunan

---

197 Bu tablo BOA (HAT 19698/A) numaralı hatt-ı hümâyûna göre hazırlanmıştır.

198 Bkz. Warden (1856c:436).

199 Sultan II. Mahmud, İskenderiye'den Vehhâbî esirlerin İstanbul'a gönderildiği haberi üzerine, "Mahkûmlar Defterdar İskelesi'ne çıkarılub, yarınki pazartesi günü takrîrinde beyan eyledikde tertîb üzre Bâb-ı Âli'ye götürsün. Müşarünileyhin (Mehmed Ali Paşa) Kapıkethüdasına ve tatar ağasına ve maiyetinde olan sekiz nefer tatarlar ve sefine re'isine samur hilatlar ve tatar ağasının hizmetkârlarıyla sefinenin dört nefer kürekçilerine kaputlar ilbâs olunub ... sekiz nefer tatarlarıyla sefine reisine üçer kise ve tatar ağasının hizmetkârlarına biner guruş ve sefine kürekçilerine beşer yüz guruş ve umumen sefinenin tayfasına taksim olunmak üzere on kise atiyyeler virile ... ve Abdullah b. Suûd ile refiklerini bostancıbaşıcısına gönderesin" diye emir vermiştir. Bkz. BOA (HAT 19673).

200 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:15); Şânîzâde (2008 c:2:892-894); Eyüp Sabri Paşa (1992:93-94).

Abdullah b. Suûd ve refikleri Abdülaziz ve Abdullah'ın burada sorgulamaları yapılmıştır. Burada kaleme alınan takrirlerinde Abdullah b. Suûd'a, "... baban Suûd Medine-i Münevvere'yi istilâ eylediği hengâmda, cümlenin ma'lûmu olduğu vechile sen dahi beraber olarak Ravza-i Mutahhare'den olmağla sâ'ir bunca teberrükât-ı vafire ve eşyâ-yı nefiseniz nerede kaldı ve bu makule eşya telef olur kabilden olmayub her ne mahalde ise mevcûd olduğundan şüphe olmamağla el-hâletü hazihi eşya ne mahaldedir ve kimlerin yedinde kalmışdır?"[201] sorusu sorulmuştur. Abdullah ise, "Babası Suûd'un Medine-i Münevvere'ye duhûlünde filhakîka kendisi beraber bulunmuş ise de güyâ Hücre-i Saadet'den emvâl ahzi maddesi kendisinin kat'â marzîsi olmadığından ol husûsa karışmayub, bir nesne almadığından mâadâ kendisi Hücre-i Saadet'e bile girmemiş ve eşyanın alındığını dahi görmemiş olduğunu"[202] söylemiştir. İbrahim Paşa, Der'iyye kuşatmasının son zamanlarında Abdullah b. Suûd'a emân vermişti.[203] Mısır'da kendisine ve ailesine iyi davranılmasında bunun rolü olmuştur. Ancak İstanbul'da ise Abdullah b. Suûd, babası Abdülaziz'le Medine'de Hücre-i Saadet'i yağmalamaktan yargılanmış,[204] daha sonra Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin verdiği fetva üzerine II. Mahmud'un emriyle Eski Saray'da idam edilmişlerdir (17 Aralık 1818).[205] Ecer, Abdullah b. Suûd'un, Alay Köşkü önünde idam edildiğini[206] iddia ederken, İngiltere'nin İstanbul elçisi 24 Aralık 1818 tarihli raporunda Abdullah b. Suûd ve oğullarının İstanbul'daki vaziyetleri ve idamlarına dair gözlemlerini anlatırken, Abdullah b. Suûd'un Eski Saray'da idam edildiğini yazmaktadır.[207]

---

201 Bkz. BOA (HAT 19627).

202 Ayrıca Abdullah, babasının hücre-i saadetten aldığı kıymetli eşyanın bazısını Şerîf Galib'e ve hâlâ Mekke-i Mükerreme'de olan damadı Muhammed'e verdiğini iddia etmiştir. Bkz. BOA (HAT 19627).

203 Bkz. BOA (HAT 19529/A). İbrahim Paşa'nın babası Mehmed Ali Paşa'ya İstanbul'a bildirilmek üzere yazdığı şukkada, Abdullah b. Suûd emân talep etmiş ve Cidde vâlisi de Abdullah ve oğullarına emân verildiğini bildirmiştir. BOA (HAT 19685/A).

204 Abdullah b. Suûd ve kendisiyle beraber İstanbul'a gönderilen oğulları ve taraftarlarının sorgulanması ve Bostancıbaşı'nın takrîri hakkında bkz. BOA (HAT 25751); (HAT 36068); (HAT 36096).

205 Bkz. BOA (HAT 36068); Çağatay (1986 c:13:267).

206 (2001:164-165).

207 Bkz. NA (FO 78/90:284a-b).

C. Zeval: Birinci Vehhâbî-Suûdî hareketinin Sonu

İbrahim Paşa Der'iyye'yi ele geçirip birinci Suûdî Devleti'ne son verdiğinde, siyasî, maddî ve manevî olarak Vehhâbîliğin Arabistan'da yedi bölgeye tesir ettiğini söylemek mümkündür: Ahsâ, başkent Der'iyye ile el-Arid, el-Kasım, Cebel-i Şammar, Haremeyn, Hicaz ve Yemen. Bu yerlerin her birine Suûdîlerce bir emirü'l ümera ve hukukî meseleleri düzenlemesi için kadı tayin edilmişti. Emirü'l ümera, kadının aldığı kararları uygulama, verginin toplanması ve cihad için insan toplama işinden sorumluydu. Dinî yükümlülüklerin ifa edilmesi Suûdîlerin önem verdikleri bir meseleydi. Ayrıca kabile ya da aileler arası kan davâları yasaklanmıştı ve her türlü anlaşmazlık bir Vehhâbî kadının mahkemesinde çözülecekti.[208] Diğer taraftan, Vehhâbîler topladıkları vergiyi beytülmal ve şeyhin hazinesine göndermekteydiler. Suûd b. Abdülaziz döneminde 300 kişilik bir muhafiz kıtasının şeyhin yanında bulunduğu bilinmekle birlikte, daimî bir ordunun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Savaş zamanlarında her kabile şeyhi kendi ordusunun masraflarını karşılardı. Sadece yağma ve talana yönelik seferlerde savaşçılar ganimetlerden pay almaktaydılar. Vehhâbî-Suûdî Devleti'ni "mutlak bir otorite" olarak değerlendirmek hatalı olabilir. Çünkü burada Arap Yarımadası'nın siyasî kültürüne uygun olarak, kabile liderlerinden en güçlü olanın –Suûd Kabilesi şeyhi- etrafında, savaş ya da anlaşma yoluyla kurulan ittifaktan doğmuş bir kabileler konfederasyonu görülmektedir. Her ne kadar burada Suûdî Kabilesi Vehhâbîlikten aldığı motivasyonla önce Necid'de daha sonra da Yarımada'nın diğer yerlerinde kabileler üzerinde bir otorite kurmuşsa da, bu konfederasyonun bağları güçlü değildi. Bu, 1818 sonrasında Vehhâbî-Suûdî çatısı altındaki hızlı çözülmeyi açıklamaktadır.[209]

Abdullah b. Suûd ve dört oğlunun İstanbul'a gönderilmesinden sonra, Mehmed Ali Paşa Der'iyye'nin "etraf ve havâlisinde havâric ümerâsı ve avenesi kalmış olduğundan" İbrahim Paşa'nın seferlerine devam edeceğini ve

---

208 Bkz. Burckhardt (1831 c:2:468-477). Vehhâbîlik öncesine dayanan geleneklerin uygulanmasına cezalar getirilse de, anlaşmazlıkların çözümünde âdet ve geleneklere başvurmanın tamamen ortadan kalkması mümkün olmamıştır. Bkz. Zinkeisen (2011 c:7:148).

209 Zinkeisen'e göre Suûd Devleti, İslâmın sahih halinin yeniden tesis edilmesine ve Kur'an'ın hükümlerine uyma, zekât ödeme, Vehhâbî olmayanlara karşı cihad yapma yükümlülüğüne dayanmaktaydı (2011 c:7:148).

daha sonra Medine'ye döneceğini Bâbıâli'ye bildirmiştir.[210] Mehmed Ali Paşa seferlerin Ahsâ'ya doğru devam etmesini isterken, Bâbıâli, İbrahim Paşa'nın Haremeyn'den uzaklaşmasının münasip olmayacağını ve Der'iyye'de nizâmın tesis edilmesinden sonra, İbrahim Paşa'nın hemen Medine'ye dönmesini istemiştir.[211] Mehmed Ali Paşa'ya göre, sadece Der'iyye'nin alınması Vehhâbî meselesinin halli için yeterli değildir; Suûdlardan geriye kalan Vehhâbî kabile ve yerleşim yerleri ortadan kaldırılmadıkça, Vehhâbî gailesi tamamen son bulmayacaktır. Osmanlı sultanı için Haremeyn'in muhafazası, Necid ve Ahsâ'nın tamamında Vehhâbî düzeninin yok edilmesinden daha mühim görünmektedir. II. Mahmud hatt-ı hümâyûnunda, "Necid urbanı bu kadar seneden berü mezhep ittihaz ettikleri itikadlarından dönmek müşkil şeydir, mukteza-i maslahât Der'iyye'yi elinden geldiği kadar bir hüsn-i surette rabt ile Medine-i Münevvere'ye avdet ile muhafazasına kıyam idüb, bu kadar zaman envâ-i meşakkate giriftar olan asakir-i İslâm'ı dahi biraz istirahât ettirmektir"[212] diyerek, İbrahim Paşa'nın Der'iyye'deki işi bitince Medine'ye dönmesini ve Haremeyn'in muhafazasını temin etmesini kesin olarak emretmiştir.[213] Diğer taraftan II. Mahmud, Necid'de nizâmı yeniden tesis etmenin hem uzun vakit alacağı, hem de Necidli Arapların Suûd idaresi altında bir mezhep olarak kabul ettikleri Vehhâbîlikten dönmelerinin zor olduğu fikrindedir. Abdullah b. Suûd'un idamından sonra Osmanlı Devleti, Vehhâbîliğin siyasî vechesinin sona erdiği, itikadî tarafının ise, her ne kadar hâricîlik ya da sapkınlık olarak tanımlasa da, ehvenişer olarak kabullenmiş devamında beis görmemiştir.

İbrahim Paşa, Mehmed Ali Paşa'nın emri doğrultusunda Ahsâ'yı ele geçirmiş ve Basra Körfezi'ne kadar olan bölgede, önceden Suûd'a tâbi kabileler üzerinde nüfûz kurmuştur.[214] Ahsâ, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı hâkimiyetine girdikten (1555) sonra bir eyâlet olarak idarî taksimâtta yerini almış,[215] 17. yüzyılda Bağdad vâliliğine bağlanmış ve Benû Hâlid Kabilesi aracılığıyla yönetilmiştir. 18. yüzyılda Suûdî kontrolüne giren Ahsâ'nın

---

210 Bkz. BOA (HAT 19673).

211 Bkz. BOA (HAT 35939); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:14).

212 Bkz. BOA (HAT 19650); (HAT 19676/A).

213 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:14); Şânîzâde (2008 c:2:888).

214 İbrahim Paşa 1819 ortalarına kadar sürdürdüğü seferleri sırasında, Necid ve Kasîm bölgelerinin tamamında Devlet-i Osmaniye'nin temsilcisi olarak, bedevî kabile şeyhlerinden seçtiği idarecilerle nüfûzunu tesis etmiştir. Bkz. Kurşun (1998:55).

215 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:15).

kaderi, İbrahim Paşa komutasındaki Mısır ordusunun buraya girmesiyle (1818/1819), yeni bir iktidar mücadelesine sahne olmuştur. Mısır'da Kölemen (Memlûk) nüfûzuna son veren Mehmed Ali Paşa'nın ordusu, Ahsâ'yı ele geçirdiğinde, Bağdad Kölemenleri bu durumu kendileri için bir tehdit olarak değerlendirmişlerdi.[216] Bağdad vâlisi Davud Paşa (1817-1831), Cidde vâlisi İbrahim Paşa henüz Der'iyye seferinde iken, yardım için Benû Hâlid şeyhlerinden Mâcidü'l-'Urey'ir ve kardeşi Muhammed'i Ahsâ'ya göndermiş, Müntefik Kabilesi askerlerinin Necid'e İbrahim Paşa'ya yardım etmeleri için hareket etmelerini sağlamış ve bu durumdan İstanbul'u haberdâr etmiştir.[217] Mâcidü'l-'Urey'ir ve kardeşi Muhammed, Ahsâ'da bunan aşiretlerin önde gelenlerini bir araya toplayarak Padişah adına hutbe okutmuş ve Vehhâbî karşıtı konuşmalar yapmıştır. Bu şekilde Osmanlı Devleti'ne sadakatini gösteren Ahsâ'ya İbrahim Paşa'nın sefer düzenlemesi için bir sebebi kalmıyordu.[218] 7 Safer 1234 (6 Aralık 1818) tarihinde Davud Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği tahrirâtta II. Mahmud müsbet bir cevapla karşılık vermiş, "Davud Paşa bu mealde pek güzel tedbir eyledi, doğrusu mahzûz oldum. Zikreylediği urban şeyhlerine gerek müşarünileyh tarafından, gerek Devlet-i aliyyemiz tarafından bir nev'i ittifak iktiza iderse yazsun, icrâ olunur" demiştir.[219] II. Mahmud bu sayede "Ahsâ'nın şu nizâmına istikrar virerek" Mehmed Ali Paşa ordusunun burada bulunma sebebinin ortadan kalkacağı fikrindedir. İbrahim Paşa, Arabistan'da askerî bir kuvvet bıraktıktan sonra, Mısır'a dönmüştür. Kendisine Hicaz ve Habeş vâlilikleri verilmiştir (daha önce kardeşi Tosun'a verilmişti). Kızıldeniz limanlarına giden ticaret yolları, kendi lehine olmak üzere açılmıştı. Hac yolu ise artık emniyet altında idi. Kızıldeniz, tamamiyle, Basra Körfezi ise kısmen Mısır vâlisinin nüfûzu altına girmiş oldu. Bu durum İngiltere'nin Mehmed Ali Paşa'yı ciddi bir mesele olarak görmesine sebep olmuştur. Zira 1819-1823 yılları arası Vehhâbî-Suûdîler için bir fetret/interregnum dönemidir. Yani Necid'de bir iktidar boşluğu ortaya çıkmıştır. 1819 senesinde İbrahim Paşa komutasındaki Mısır kuvvetlerinin Necid'e gerçekleştirdikleri seferler, bedevî kabilelerinin artan düşmanlığı –özellikle

---

216 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:15).

217 Bkz. BOA (HAT 19529); (HAT 19529/A); (HAT 19676); (HAT 19676/A); (HAT 19689), ayrıca bkz. Hennell (1856:437-440); Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:15).

218 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:11:15); Şânîzâde (2008 c:2:888).

219 Bkz. BOA (HAT 19676).

Acman Kabilesi– sebebiyle devam edememiştir. Bu meselenin çözümü için Haziran 1819 tarihinde doğu ve güney Kasimî Kabilesi'ne mensup aşiret temsilcileri bir araya gelmişlerdi. Ayrıca burada Mısır kuvvetlerinin çekilmesi meselesi de görüşülmüştür. Şeyhler Ahsâ'daki Osmanlı idaresinin temsilcisi olarak Benû Hâlid Kabilesini kabul etmiş, Vehhâbî karşıtı kabile şeyhleri tekrar iktidarlarının tanınmasını sağlamışlardı. Diğer taraftan Ahsâ'nın yıllık vergisinin Katif'te Mukim Aneze Kabilesi'ne verilmesini ve burada bir Mısır garnizonunun bulunmasını istemişlerdi.[220] Bu görüşme Vehhâbî-Suûdî öncesi, Necid ve Arabistan'ın diğer yerlerinde siyasî ve iktisadî yapının yeniden inşasını öngörüyordu.

Kızıldeniz ve Basra Körfezi arasındaki ticareti Batı Hint sahillerindeki limanlardan kalkan çoğu Güceratlı tacirlerin –banyan– ellerinde idi. Korsan tehlikesinden dolayı 18. yüzyıl sonlarından itibaren Basra ve Cidde'ye ticaret gemileri konvoylar halinde seyrediyorlardı.[221] Bu korsanlık faaliyetleri Vehhâbî hareketi tarafından da desteklenmiştir. Vehhâbîlerîn Arap Yarımadası sahillerinde hâkimiyet kurmaları, İngiltere'nin bu bölgedeki ticarî faaliyetlerini olumsuz etkilemiştir. Özellikle İngiltere'nin Yemen ticareti Vehhâbî kıyamı sebebiyle kesintiye uğramıştır. Zira Yemen Vehhâbî kontrolü altındadır. Vehhâbîler, Cidde'nin güneyinde Kunfüza'da bir korsan filosu teşkil etmişlerdi. Bu bölgenin en güçlü şeflerinden Ebu Ariş Şerîfi, güvenli olması ve Vehhâbîlere karşı mücadele edecek askerî gücü olmaması sebebiyle, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu arasında faaliyet gösteren İngiliz ticarî monopolinde yer alma konusunda gönüllü davranmıştır. Aden ise, transit deniz ticaretinde İngilizler için önemini muhafaza etmekteydi. Vehhâbî kıyamı Arap Yarımadası'nın iç kesimleriyle sahil arasındaki ticareti kesintiye uğratmıştır. 1803 senesinde İngiltere Vehhâbîlere Fransız çıkarlarına karşı Kızıldeniz'den, Aden'e ve Basra Körfezi'ne uzanan yolda bir ticarî ittifak önerisinde bulunmuştur.[222] Böylece İngiltere, Basra ve Basra Körfezi güzergâhına açılan karayolu yerine, deniz yolu ile Kızıldeniz, Basra Körfezi arasında bir ticarî güzergâh oluşturmuş olacaktır. Ancak bu ittifak hiçbir zaman gerçekleşmedi. Diğer yandan 1809 senesine gelindiğinde İn-

---

220 Necid'deki Vehhâbî-Suûdî devletinin –şimdilik– ortadan kalkması, Necid'in doğrudan Mısırlıların idaresine verileceği fikrini doğurmuştur. Sadlier (1866:9,12,22,25); Lorimer (1986 c:3:1090); Altundağ (1997 c:7:569).

221 Bkz. Marston (1961:3-4).

222 Bkz. Marston (1961:34); Lorimer (1986 c:3:1076); Fattah (1997:77-89).

giltere Vehhâbîlere karşı San'a İmamı ya da Ebu Ariş Şeyhi'ni destekleyerek Yemen'de nüfûz sahibi olmaya çalışmıştı.[223] Belirtmek gerekir ki Ebu Ariş'in kuzeyi Hicaz ve Yemen arasında bir tampon görevi görmekteydi. Ebu Ariş Şeyhi topraklarını Vehhâbîlere karşı savunacak güçte değildi ve San'a'ya kaçmıştı.[224] Vehhâbîler, Hudeyde'yi 1804'de ele geçirmişler, ancak Moka'da yenilgiye uğramışlardı. Tehame'den vergi almış ve Yemen'in içlerine seferler düzenlemişler, Yemen şerîfi Hamad'dan vergi almaya başlamışlardı. 1811 senesinde Mehmed Ali Paşa'nın Mısır ordusunu Yarımada'ya göndermesine kadar, Vehhâbîler Güney Arabistan'a yaptıkları seferlere karşın, kuzeye doğru yayılma gayesine de sahiptiler. Zirâ Şam'ın dışındaki mahallere kadar nüfûz etmişlerdi. Vehhâbî işgali sebebiyle sona eren Mısır-Hicaz transit ticareti, 1811'de Mısır ordusunun gelmesiyle ve haccın yapılabilmesiyle tekrar canlanmıştır.[225]

Mehmed Ali Paşa'nın, Hicaz ötesinde iktidar alanını genişletmek amacında olduğunu ticarî meselelerde aldığı tedbirlerden anlamak mümkündür. Mesela Yemen'de kahve ticaretine katılma Paşa'nın ilk uygulamalarından biriydi. Bunun için Vehhâbîlere karşı Yemen şerîfi Hamad'a işbirliği önermiş, ancak olumlu bir cevap alamamıştı. Bunun üzerine Mehmed Ali Paşa, yönünü San'a İmamı'na çevirmiştir. San'a İmamı'yla anlaşması sayesinde Süveyş ile Cidde arasında Mısır ordusunu taşıması için Moka'dan çok sayıda gemi tahsis edilmiştir. Aslında bu anlaşma Mehmed Ali Paşa'nın birliklerini hızlı bir biçimde Yemen kontrolündeki Kumfuza'ya indirmesine yardımcı olmuştur.[226] Mehmed Ali Paşa'nın San'a İmamı aracılığıyla Moka'dan sadece askerleri için gemi tahsis etmediği aynı zamanda, kahve de aldığı anlaşılmaktadır.[227] 7 Eylül 1815 tarihinde Edward Cook'un yazdığı rapordan da anlaşılacağı üzere, Mehmed Ali Paşa'nın Arap Yarımadası'nda kontrolü sağlamasından en fazla etkilelenenler, Hindistan ve Kızıldeniz arasında ticaret yapan İngiliz ya da İngiltere adına ticaret yapan tüccarlar olmuştur. Bombay'dan önce Cidde'ye sonra da Süveyş'e gelen İngiliz ticaret gemileri, Paşa'nın bu yolun kullanımını İngiliz gemilerine yasaklamasıyla mal sahipleri

---

223 Bkz. NA (FO 1/1); (FO 9/11).

224 Bkz. Marston (1961:36-37).

225 Bkz. Wellsted (1836:55-57); Marston (1961:36-37).

226 Bkz. NA (FO 78/89:43a-b, 44a-b); (FO 78/92:93); Marston (1961:37).

227 Bkz. NA (FO 78/91:6a-b,7a-b,8a-b,9a-b).

zarar etmişlerdir.[228] Mehmed Ali Paşa, Hindistan'dan Cidde limanına ulaşan gemilerin mallarını Cidde'de boşaltmalarını emretmiş ve bu gemiler mallarını Cidde'de boşaltıp, satmak zorunda kalmıştır.[229] Cidde limanı gümrük emîni, İngiliz tüccarın şikâyetleri üzerine, 1805 senesinde uygulanmaya başlanan % 3 gümrük vergisini tekrar uygulamaya koymuş ve gemilerin özgürce Süveyş'e gidebileceğini söyleyerek problemi çözmüştür.[230] Burckhardt, 15 Temmuz 1813 tarihinde Cidde'ye geldiğinde karşılaştığı manzarının ticarî bir gerilemeyi işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre şehirde birçok bina kötü durumdadır ve hiç kimse yeni binalar inşa etme niyetinde değildir. Ticarî faaliyetler durgun, sadece deniz yoluyla buraya gelen hacılar sayesinde devam etmektedir. Yabancı tüccarlar ise Cidde limanına yeni mallar getirme konusunda isteksizdirler. Burckhardt, Cidde'deki ticaretin kahve ve Hindistan'dan gelen mallar olarak ikiye ayrıldığını ve bu iki ticarî kolun da Mısır'la bağlantılı olduğunu kaydetmektedir. Hicaz'daki Mehmed Ali Paşa kontrolü sebebiyle artık Batı-Hindistan'dan gelen kahvenin Kızıldeniz üzerinden Akdeniz'e ulaşamadığını iddia etmektedir.[231]

1819'da İngilizler tarafından Vehhâbî korsanlara karşı bir sefer yapılmıştır. Bu seferde Maskat İmamı'nın yardımı ile korsanların merkezi Re'isü'l-Hayme (9 Aralık 1819) ele geçirildiği gibi körfezin bütün deniz ile meşgul aşiretler, İngilizlerin Hindistan Şirketi ile sulh anlaşması yapmaya zorlanmıştır. Bu zorlamada esas fikir, köle ticareti ile korsanlığın kaldırılmasını onlara kabul ettirmekti. Şirket bu esaslar dâhilinde İbrahim Paşa ile bir anlaşma yapamadı. Mehmed Ali Paşa'nın esas amacı ise, ticaret yolu vasıtası ile Mısır'ın mâlî durumunu düzeltmekti.[232]

Kasım 1819'da İbrahim Paşa'nın Arabistan'dan ayrılması ve Mısır ordusunun büyük bir kısmını Necid'den geri çekmesinden sonra son Vehhâbî emîri Abdullah'ın kardeşi Muşâri b. Suûd, Necid'de otorite tesis etmeye

---

228 Diğer taraftan Hindistan'dan Cidde limanına getirilen mallar için İngiliz tüccardan, % 10 vergi alınmaya başlanmış, eğer mallar Süveyş'e götürülürse % 5 daha fazla vergi ödeme zorunluluğu getirilmiştir. Vergilerin yükseltilmesi Cidde için bir avantaj gibi görünse de Süveyş ticaretine tesiri iyi yönde olmayacaktır. Bkz. NA (FO 78/85:11a-b, 12a-b, c, 45a-b).

229 Bkz. NA (FO 24/6:38a-38b, 40a-40b, 43, 110a, 110b, 110c, 110d, 110e); (FO 78/91a).

230 Bkz. NA (FO 78/85:49a-b).

231 Bkz. Burckhardt (1829:17-21).

232 Bkz. NA (FO 78/89:50a-b, 51a-b); Orhonlu (1996:144).

çalıştı. 1822'de 700 kişilik bir takviye kuvveti Aneze Kabilesi'ne Vehhâbîlere karşı savaşması için gönderildi. 100 kişiden mürekkep Mısır birlikleri Riyad'da konuşlandırıldı. Böylece Muşâri'nin kısa süreli iktidarı 1823 senesinde kesin olarak sona erdirildi.[233]

1776 senesinde ilk defa İngiltere, İstanbul'un izni olmaksızın, Süveyş'ten Kahire'ye giden kervanları için Mısır'daki Memlûk beylerinden korunma talebinde bulunmuştu. O seneye kadar yabancı gemilerin Basra Körfezi'nden Cidde'ye kadar gelmesine müsaade edilirken, 1777'de Hindistan'dan gelen iki İngiliz ticaret gemisinin Süveyş limanına yanaşması dikkat çekicidir.[234] 1779 senesinde, İngiltere'nin Kızıldeniz'deki faaliyetlerine karşı I. Abdülhamid Mısır vâlisi, diğer Mısır beyleri ve Mekke şerîfine gönderdiği hatt-ı hümayunda, hiçbir Frenk gemisinin Süveyş limanına yanaşmasını istemediğini açıkça belirtmiş, Kızıldeniz (Süveyş Denizi)'in yalnızca Mekke'ye yapılan hac yolculuğu için kullanılmasını emretmiştir.[235] İngiltere'nin Arap Yarımadası ve civar bölgelerdeki ticaret dolayısıyla aktif politikasında en önemli kırılma noktasını 1798 senesinde Fransa'nın Mısır'ı işgali belirlemiştir. Zira Napolyon'un doğu seferi İngiltere için Hindistan'ın da bir gün Fransız işgaline maruz kalabileceği endişesini uyandırmıştı.[236] Bu sebeple mezkûr tarihten itibaren Kızıldeniz ve Basra Körfezi sahillerinde İngiliz ticarî üslerinin –Basra, Bağdad, Aden, Maskat- bölgenin siyasetinde belirleyici aktörler haline dönüştüğü görülmektedir. Örneğin 1798'den önce Bağdad Paşalığı'nda İngiltere'nin nüfûzu Basra ile sınırlandırılmış ve 18. yüzyıl başına kadar da daimi bir varlık göstermemiştir. 1800'den itibaren Sir Harford Jones Brydges'in görevlendirilmesiyle, İngiltere'nin Bağdad'daki siyasî temsili ve hatta nüfûzu için hem İstanbul'daki İngiltere elçisi Elgin hem de Bağdad vâlisi Süleyman ve 1804'den sonra Ali paşalar aracılığıyla Bâbıâli'ye baskı yapılmıştır.[237] Sir Harford Jones Brydges'in Bağdad'a bir "müzakere ve istihbarat merkezi" kurması için gönderildiğini İngiltere'nin savaş bakanı Henry Dundas ve Lord Wellesley arasındaki yazışmalardan anlamak mümkündür.[238] Vehhâbî kıyamı 1790'ların başında Doğu Arabistan sahillerini ve

---

233 Bkz. Lorimer (1986 c:3:1093).

234 Bkz. Zinkeisen (2011 c:6:385).

235 Bkz. Zinkeisen (2011 c:6:386).

236 Bkz. Ingram (1978c:287).

237 Bkz. Yapp (1967:328-329).

238 Bu yazışmalar, E. Ingram'ın editörlüğünü yaptığı, *Two Views of British India: The*

ticaretini İngilizler aleyhine tehdit etmeye başladığında, gerek Londra ve gerekse Bombay vâliliği meseleyi Bağdad vâlileri ya da İstanbul'daki elçisi aracılığıyla çözmeye çalışmış, Vehhâbîlerle doğrudan bir çatışmaya girmemişlerdi. Ancak 1798'de Mısır'da beliren Fransız tehdidi, İngiltere'nin bölgede sadece ticarî değil, siyasî ittifak arayışını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Vehhâbî-Suûdî politik yükselişine karşı, Arabistan'ın güneyinden, doğusuna kadar kıyıdaki şeyhleri maddî ve özellikle askerî bakımdan desteklemiştir. Hatta İngiltere'nin Bağdad'daki temsilcisi Harford Jones Brydges'in Bağdad Paşalığı'nı Vehhâbî tehdidinden koruma planları olduğu ve 1799'da Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'nın ordusunu Avrupa usullerince eğitmesi için Bombay'dan topçu subaylarının gönderildiği görülmektedir.[239] 1798 sonrasında İngiltere'nin Osmanlı-Arap coğrafyası ile ilişkilerindeki değişim, ticareti, artık strateji ve diplomasinin bir kolu olarak kullanması şeklinde tezâhür etmiştir.

Private Correspondence of Mr Dundas and Lord Wellesley, 1798-1801 başlıklı eserde yer almaktadır. Bkz. (1970:141), ayrıca bkz. Ingram (1978c:289).

239 Bkz. NA (FO 78/32:139, 143), ayrıca bkz. Yapp'a göre, Napolyon döneminde Ortadoğu'da Hindistan'ı savunma ağının en önemli bağlantı noktası Bağdad Paşalığı'dır. Bkz. (1967:329).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

"DEVLET-İ ALİYYE'YE KARŞI HURÛC": OSMANLI ZAVİYESİNDEN VEHHÂBÎLİK

Vehhâbî-Suûdî hareketinin iki vechesi vardır: Dinî olanı, yani İslâm'ın yeniden yorumu, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın şahsında ifadesini bulmuştur. Diğeri, hâkim sosyolojik birimlerden biri olan Suûd Kabilesi'nin temsil ettiği siyasî örgütlenme ve kıyamdır. Ancak Vehhâbî-Suûdî müşterekliği söylem düzeyinde din üzerinden ifade edilmiştir. Başka bir deyişle, mezkûr kıyam, Osmanlılara karşı, Arap milliyetçiliğinin dilini kullanmaz, Osmanlıları sahip oldukları dinî anlayış üzerinden eleştirir ve ötekileştirir. Keza Osmanlı merkezinin de Vehhâbîlere yönelttiği suçlayıcı ve takbih edici dil, daha önce de belirtildiği gibi, ağırlıklı olarak *zındık*, *hâricî*, *İbâdî* ve *asi* gibi kavramları kullanan bir dildir. Dolayısıyla Vehhâbî-Suûdî kıyamını tenkil etrafında dönen savaşın içinde, söylem düzeyinde din vardır. Diğer taraftan, Osmanlılar gibi İmparatorluk yapıları hikmet-i hükümetçi (raison d'Etat) ve "nizâm-ı âlemci" dünya görüşü ve siyasî praksisler içerirler. Bu hikmet-i hükümetçilik, aslında Karl Mannheim'in "bürokratik dünya görüşü" dediği politik tasavvura karşılık gelmektedir.[1] Bürokratik dünya görüşü ise sosyal meseleyi idarî meseleye, asayiş meselesine indirgemektedir. Bu sebeple Vehhâbî-Suûdî hareketi Osmanlı zaviyesinden bir asayiş problemi olarak değerlendirilmiştir. Ancak din Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Arap coğrafyasında bir "eylem aracısı" (mediator of action) vazifesine sahiptir.[2] Zira Muhammed b. Abdilvehhâb, Necid'de varolduğunu düşündüğü "İslâm'ın aslından uzaklaşılması" meselesini, *sahih İslâm* olarak kabul ettiği İslâm'ın ilk yüz yılındaki

1 Bkz. Mannheim (1936).
2 Bkz. Mardin (2004:38).

halini yeniden Arapların ve Müslümanların gündemine getirmek suretiye çözmek istemişti. Onun tarafından, *bid'at* ve *bâtıl* itikadların artışı olarak değerlendirilen bu durum, yine ona göre Arabistan'da sosyal ve siyasî davranışlara da sirayet etmişti. Fakat Mardin'in de belirttiği gibi, tüm dinler çift yönlü bir bağımlılık duygusunu ifade eder ve toplumsal fonksiyonunu bu dayanışma duygusunu sürekli desteklemek suretiyle icra etmektedir.[3] Aslında Radcliffe-Brown'a ait "çift yönlü bağımlılık"[4] hissinden kastedilen, insanların kendi toplumlarının dinî tören/uygulamalarından hem bir şey beklemesi, hem de onlardan çekinmesidir. Din, burada insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapının genel çizgilerini anlamalarına yarayan bir model olarak belirmektedir. Diğer taraftan din, toplumun şeklini destekleyen "duygu"lar yarattığı ölçüde, toplumun devamlılığını da sağlamaktadır. Dinin belirli bir toplumun mekânizmalarını devam ettirmeyi sağlayan, öğrenilmiş fikrî kalıplardan biri olması, onun "ideolojik" niteliğini göstermektedir.[5] Vehhâbîlik, tıpkı İslâm'ın zuhur ettiği dönemdeki gibi, kabile ilişkilerinin güçlü olduğu bir ortamda belirmişti. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *sahih İslâm*'a dönme davetine uyma ve onun etrafında toplanma hareketi, dinin bir eksen olarak kullanılmasına örnek teşkil etmektedir. Güçlü bir dinî inanç –bazı temel toplumsal yapıların varolmadıkları veya gelişmedikleri bir ortamda– o toplumsal yapıların yerine getirdikleri görevi üstüne alabilmektedir.[6] Tıpkı ilk dönem İslâm'ında olduğu gibi Vehhâbîlik, Necid toplumunu siyasî planda pekiştiren bir "inanç" olmayı başarmıştır. Vehhâbîliği ideolojik bir yapı olarak kabul edersek, 1744/1745 senesinde Muhammed b. Abdilvehhâb ve Muhammed b. Suûd arasında gerçekleşen anlaşmayla teorik uygulama olanaklarına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Burada dinî bir öğretinin yayılması ve kabulüyle yeni tür bir toplumsal düzenin geliştiğini görmekteyiz. Bu yeni toplumsal düzen, aslında daha önce varolan toplumsal hâlin yeni öğreti ya da ideoloji tarzında bir adaptasyonu olup, bir dizi uygun kurumla, örneğin bir kendini yayma kurumu, yani bir eğitim sistemi geliştirir. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Der'iyye'ye gelişinden sonra burada vaizler yetiştirdiği ve bu vaizlerin Necid'den Arabistan'ın diğer yerlerine ve hatta Irak ve Şam'a kadar Vehhâbîliği yaymak için faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir.

---

3 Bkz. Mardin (2004:51).
4 Bkz. Radcliffe-Brown (1965:177).
5 Bkz. Mardin (2004:51).
6 Bkz. Mardin (2004:69).

18. yüzyılda yani modern öncesi dönemde, Müslümanlar nazarında iktidarın meşruiyet kazanmasında en etkin yol, ulusçuluk ya da bir hanedanın meşru haklarını ileri sürmek değil, hükümdar/iktidar çevresinin İslâm'dan ve onun kavramlarından hareket etmesiydi.[7] 13. yüzyılda hilafet kurumunun aldığı darbeden sonra bile Sünnî Müslüman hükümdarlar iktidarlarına meşruiyet kazandıracak, İslâm âleminin birliğini resmen ifade edecek bir otorite arayışını sürdürmüşlerdir. Osmanlıların halifelik unvanını kullanmasına önem ve ağırlık kazandıran, İmparatorluğun kara ve denizlerdeki askerî gücü ile hem Avrupa'ya hem de Şiî İran'a karşı İslâm'ın en güçlü devleti olmasıdır. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer İslâm coğrafyalarındaki Sünnî dünyanın yöneticisi olmasa da, önderi olarak tanınıp kabul görmesini sağlamıştı.[8] 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı sultanlarının evrensel bir halifelik fikrini ihyâ etme iddiasına kadar, hiçbir Müslüman hükümdarın böyle bir iddiası olmamıştı. Osmanlı sultanlarının bu iddiasının 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması sırasında ortaya çıktığını hatırlamak gerekir.[9] 16. yüzyıldan itibaren yani merkezî siyasî/idarî yapının en fazla hissedildiği dönemde, Osmanlı İmparatorluğu, Sünnî İslâm'ın öğretilerinden sapan dinî cemaatleri kontrol altında tutmaya çalışmıştı. Bu kontrol aslında dahilî *ifsat* tehlikesine karşı devleti korumak amacıyla bağlantılıdır,[10] zira bunda İran'daki Safevîlerin temsil ettiği Şiî tehditi belirleyici bir role sahipti. Bundan iki yüz yıl sonra Osmanlı Devleti'nin resmî yazışmalarında Vehhâbîlerî tanımlarken kullandığı dilin (*hâricî*, *ibâdî*, *rafizî*) kıyamın ortaya çıkmasından daha evvel şekillendiğini biliyoruz. Bu dilin çok daha eskilere giden tarihî bir mahiyeti olduğu açıktır.[11] Diğer taraftan Muhammed b. Abdilvehhâb ve takipçileri kendilerini hiçbir zaman *hâricî* olarak tanımlamamışlardı. Ancak, Osmanlı belgelerinde Vehhâbîler ve/ya Suûdîlerden "Hâricî Abdülvehhâb",[12] "Hâricî merkûm",[13] "Hâricî Suûd",[14] "Hâricî menhus",[15] "Tevâif-i Havâric",[16]

---

7 Lewis (2003:6-7).
8 Lewis (2003:71).
9 Lewis (2003:72).
10 Bkz. Voll (1991 c:1:36-37).
11 Bkz. Ocak (1981-1982:507-520).
12 Bkz. BOA (HAT 3849); (HAT 1968).
13 Bkz. BOA (HAT 3789/F); (HAT 3800).
14 Bkz. BOA (HAT 3801/A).
15 Bkz. BOA (HAT 3789).
16 Bkz. BOA (HAT 3784/G); (HAT 19580).

hatta Hâricilerîn bir kolu olan *İbâdî* (İbazî)[17] olarak bahsedildiğine rastlamaktayız. Vehhâbîler ve Hâricîler arasında Kur'an'ın zahirîne bağlanma ve kendilerinden olmayanları *tekfir* etme gibi konularda bir paralellik kurulabilir.[18] Ancak bu benzerlikler, her iki hareket arasında tarihî bir bağ veya devamlılık olduğunu ispat etmez. İslâm tarihinin ilk firkalarından biri olarak tanımlanan Hâricîliğin başlangıç tarihi Sıffin Savaşı'dır (M. 637). Halifenin kim olacağı meselesi etrafında şekillenen anlaşmazlığın, Kur'an hükmüne dayanılarak halledilmesi için iki hakemin tayin edilmesine, halihazırda halife olan Hz. Ali'nin ordusunda bulunan ve çoğunluğu Temim Kabilesi'ne mensup bir grup bu duruma muhalefet etmiştir.[19] Hâricîler Allah kelâmı dışında beşerî kararı reddetmişlerdi. Onlara göre, amel imandandır ve dinî işlerde, ibadetlerde hata yapan kişi dinden çıkmış kabul edilir.[20] Hâricîlerin davranışları hakkında Vehhâbîlerle benzerlik kurulan bir başka nokta ise, kendi inançlarında sergiledikleri *aşırılık* ve *sertlik*tir. Muhammed Ebu Zehra, Hâricîlerin bu davranışlarını, daha çok çöl Arapları arasında taraftar bulmasıyla, çöl hayatının zorlukları ve çöl insanının tabiatıyla açıklamaktadır.[21] Diğer taraftan Hâricîler, günah işleyen bir kimseyi *mürted* kabul ederek, onu öldürmeyi ve mallarının tasarruf edilmesini vacib saymaktadırlar. Buna benzer bir uygulamayı Vehhâbîlerde de görmek mümkündür.[22] Özellikle Necid'deki yayılmaları esnasında Vehhâbî-Suûdîler bu argümanı kullanarak diğer kabileleri kendilerine tâbi kılmışlardı.[23] Vehhâbîlik ile Hâricîlik arasındaki belirgin fark ise, Vehhâbîlerin hareketlerini tektanrıcılığı (tevhîd) ve sünneti, İslâm'ın adından başka hiçbir şeyin kalmadığı fikrinde oldukları bir

---

17 Bkz. BOA (HAT 19569); TSMA (8737); (E.8765) Vehhâbîlik ve Hâricîlik arasında bir bağlantı olduğunu idda eden Arapça kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. al-Uthaymin (2009:112).

18 Bkz. Gibb (1972:26); Ecer (2001:8).

19 Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın babası, Abdülvehhâb b. Süleyman'ın Temim Kabilesi'ne mensup bir aileden geldiği bilinmektedir. Bkz. Ecer (2001:51).

20 Hâricîliğin doğuşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şerefeddin (1930:4-17); Della Vida (1950 c:5:232-236); Vaglieri (1974); Fığlalı (1975:219-247); Wellhausen (1996:3-4); Ecer (2001:8-9); Crone (2004:54-55), ayrıca 19. yüzyıl ortalarına doğru Arabistan'a bir seyahat gerçekleştirmiş olan Wellsted'in Umman ve civarında yaşayan Hâricîlerle ilgili gözlemleri için bkz. (1838 c:1:322-330).

21 Bkz. Ebû Zehra (1970:86-88).

22 Bkz. Rahman (1995:134); Ecer (2001:12).

23 Bkz. Kazvinî (ty.:8-9).

dönemde canlandırma gayesiyle ortaya çıktıkları iddiasını taşımalarıydı. Bu bilgiler ışığında Vehhâbîliğin, bir yandan tevhîde yaptığı vurgu ve Allah'ın hükmünün dışında bir hüküm tanımaması, diğer taraftan siyasî otoriteye başkaldırmasıyla Hâricîliğe benzediğini düşünebiliriz. Bu itibarla bir bakıma yeni Hâricîlik olarak da tanımlanabilir.

İncelediğimiz dönemde siyasî ve coğrafi vaziyet bakımından Necid'deki Vehhâbî hareketi, Osmanlı idaresine kıyam ve Mekke ve Medine şerîflerini tehdit mahiyetinde idi. Bu sebeple Osmanlı müellifleri bu hareketi batıl bir mezhep ve kötü bir bid'at, şerîfler ise, bir irtidat ve Peygamber düşmanlığı olarak ilan etmişlerdir. 18. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî bakımdan en itibarlı kurumu olan Şeyhülislâmlık makamının Vehhâbî meselesine dair herhangi bir entelektüel üretimde bulunmadığı dikkate şayandır. Meclis-i Meşveret'te Vehhâbî-Suûdî kıyamının bastırılmasıyla ilgili alınacak tedbirlere şahitlik etmelerine ve fikir beyan etmelerine rağmen, bu hareketin dinî vechesi ve tam olarak ne olduğuyla ilgili tartışmalardan uzak durmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda en yüksek dinî kurum olan şeyhülislâmlık makamı, hiçbir zaman siyasî otoriteden müstakil olmadı. İmparatorluğun vechesine hâkim olan din ve siyasetin iç içeliği iddiası dikkate alınacak olursa, Osmanlı ulemâsının ürettiği eserlerin ya da ortaya koyduğu kanaatin Osmanlı resmî ideolojisi dışında olması mümkün değildir. Bunun somut karşılığı ise, günlük dinî, siyasî ve toplumsal meseleler hakkındaki ilmi eserlerin sınırlı sayıda yazılması ve İslâm tarihinin klasik dönemlerinde tartışılmış konuların tekrar incelenmekten öteye geçilememesidir. Hatta dönemin ilmiye sınıfındaki bozukluğundan şikâyetçi olan Sultan I. Mahmud'un şeyhülislâma bir hatt-ı hümâyûn göndererek bu mesleğin ıslâhını emrettiği bilinmektedir.[24] Vehhâbî hareketinin ilk ortaya çıktığı tarihlerde şeyhülislâm, Esseyyid Mehmed Zeynelâbidin Efendi (Ak Mahmud Efendizâde) (1746-1748) idi[25]. Onu takibeden şeyhülislâmlar döneminde

---

24 Bkz. İzzi (1199/1784:227-228).

25 Daha sonra gelen şeyhülislâmlar sırasıyla şöyledir: Mehmed Esad Efendi (1748-1749), Mehmed Said Efendi (Kara Halilzâde) (1748-1750), Murtaza Efendi (1750-1755), Vessaf Abdullah Efendi (1755, beş ay), Feyzullah Efendi (Damadzâde) (1755-1756), Dürrizâde Mustafa Efendi (1756, yedi ay), Feyzullah Efendi (Damadzâde) (ikinci defa 1757-1758), Mehmed Salih Efendi (1758-1759), İsmail Âsım Efendi (Küçük Çelebizâde) (1759, sekiz ay), Veliyüddin Efendi (1760-1761), Ahmed Efendi (Karabekirzâde) (1761, sekiz ay), Dürrizâde Mustafa Efendi (ikinci defa 1762-1768), Veliyüddin Efendi (ikinci defa 1767-1768), Osman Sâhib Efendi

Vehhâbîler hakkında İstanbul'da oluşmayan tartışma ortamını, Osmanlı vekânüvislerinin eserlerinde kısmen bulmaktayız. Bu eserler siyasî tarih çizgisinde Vehhâbî-Suûdîlerin Arap Yarımadası'ndaki serüvenlerini anlatırken, aynı zamanda onların menşeilerini İslâm tarihinin geçmişinde aramaya çalışarak, aslında Osmanlı zaviyesinden Vehhâbîliğin ne olduğunu ya da olmadığını ve onun siyasî kolu Suûdîlerin iddialarını izah etmektedirler.

Muhammed b. Abdilvehhâb ve Muhammed b. Suûd'un faaliyetlerinden Osmanlı sarayı ilk defa 1752 senesinde haberdâr edilmişti. Mekke şerîfi Mesud b. Said, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dört mezhebe aykırı ictihâdda bulunduğunu ve kendi inancını Necid urbanı arasında yaydığını bu tarihte İstanbul'a bildirmişti.[26] Bu ilk bilgilere dayanmak suretiyle Vekânüvis İzzî Süleyman Efendi (ö. 1755) tarihinde Vehhâbî meselesine yer vererek Osmanlı tarih yazımında Vehhâbî meselesine değinen ilk kişi olmuştur. *İzzî Tarihi*'nde Vehhâbî meselesinden şu şekilde bahsedilmektedir:

(Pirîzâde) (1768-1770), Mehmed Said Efendi (Mirzazâde) (1770-1773), Seyyid Mehmed Efendi (Şerîfzâde) (1773, altı ay), Dürrizâde Mustafa Efendi (üçüncü defa 1774, yedi ay), İbrahim Bey (İvaz Paşazâde) (1774-1775), Mehmed Emin Efendi (Salihzâde) (1775-1776), Mehmed Esad Efendi (Vessafzâde) (1776-1778), Mehmed Şerîf Efendi (Esad Efendizâde) (1778-1782), Seyyid İbrahim Efendi (Şebin Karahisarlı) (1782-1783), Seyyid Ataullah Efendi (Dürrîzâde) (1783-1785), İvaz Paşazâde İbrahim Bey (ikinci defa 1785, üç ay), Ataullah Ahmed Efendi (Arabzâde) (1785, iki ay), Mehmed Ârif Efendi (Dürrîzâde) (1785, altı ay), Ahmed Efendi (Müftizâde) (1786-1787), Mekkî Mehmed Efendi (1787, üç ay), Mehmed Kâmil Efendi (1788-1789), Esazâde Mehmed Şerîf Efendi (ikinci defa 1789, iki ay), Mustafa Efendi (Hamidzâde) (1789-1791), Yahya Tevfik Efendi (1791, 14 gün), Mekkî Mehmed Efendi (ikinci defa 1791-1792), Dürrizâde Arif Efendi (ikinci defa 1791-1798), Mustafa Aşir Efendi (1798-1800), Ömer Hulûsi Efendi (Samanîzâde) (1800-1803), Ahmed Esad Efendi (Salihzâde) (1803-1806), Seyyit Mehmed Ataullah Efendi (Şerîf Efendizâde) (1806-1807), Ömer Hulûsi Efendi (Samanîzâde) (ikinci defa 1807-1807), Seyyit Mehmed Ataullah Efendi (Şerîf Efendizâde) (ikinci defa 1807-1808), Mehmed Arif Efendi (Arapzâde) (1808-1808), Mehmed Esad Efendi (Salihzâde) (1808-1808), Esseyyid Abdullah Efendi (Dürrîzâde) (1808-1810), Ömer Hulûsi Efendi Samanîzâde) (1810-1812), Esseyyid Abdullah Efendi (Dürrîzâde) (ikinci defa 1812-1814), Esseyyid Mehmed Zeynelabidin Efendi (1814-1817), Mustafa Asım Efendi (Mekkîzâde) (1817-1818), Halil Efendi (Elhac) (1818-1820). Sultan I. Mahmud döneminden, II. Mahmud döneminde birinci Vehhâbî-Suûdî devletine son verilinceye kadarki zaman diliminde görev yapmış şeyhülislâmlar hakkında bkz. Uzunçarşılı (2007 c:4/1:476-512); Karal (1988 c:5:165).

26 Bkz. Uzunçarşılı (1972:104-105).

"Halen Emîr-i Mekke-i Mükerreme Şerîf Mes'ud b. Said dâme sa'detuhu hazretlerinde âsitane-i saadete vârid olan tahrirâtlarında Mekke-i Mükerreme havalisinde vâkî Necid karyelerinden Uyeyne ta'bîr olunur karye ahâlisinden Muhammed b. Abdilvehhâb nâm bir mülhid cihet-i şarkiyyeden zuhûr ve ol havali ahalisini mezâhib-i erbaaya muhalif içtihadât-ı bâtıla ile semt-i dalâlete sevk ve tergîbe sa'y-i mevfûr idüb, karye-i mezbûre ahalisinden kendüye ittibaları mevsim-i hacda şerîf-i müşarünileyh hazretlerinin mesmû'ı olduğundan ma'dâ ulemâ-yı cihât-ı şarkiye müfsid-i mezbûrun akaid-i fâsidesini tahrîr etmelü bile dâll ve mudill olan merkumun hakkında şer'an ne lâzım geldiği ulemâ-yı Mekke-i Mükerreme'den istiftâ olundukta şâkî-i mezkûrun zecren âyin-i bâtılasından ihrâcı ve şeriât-ı mutahharaya sevk ve idrâcı lâzım, akvâl-ı fâsidesinde ısrar eder ise üzerine hurûc ve kıtali vacib ve müttehem olduğun iftâ eylediklerine binâen girîve-i ilhâdden terhîb ve şah-râh-ı hidayete tergîbini hâvî Şerîf-i müşarünileyh hazretleri tarafından mesfûre kağıt tahrîr ve tesyîr ... olduğu"[27]

I. Abdülhamid'in saltanatı döneminde (1774-1789), Vehhâbî tehditleri karşısında Mekke ulemâsından "Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, zorla *rafz* ve *ilhad* dairesinden çıkarılması ve eğer davâsında direnirse öldürülmesi vâciptir" yolunda fetvalar alan Mekke şerîfinin bu durumdan İstanbul'u haberdar etmesi üzerine, Padişah Vehhâbîlerin tenkili için Cidde vâlisi Osman Paşa'ya ferman göndermişti.[28]

Osmanlı kronikleri üzerinden devam edecek olursak, bu eserlerin çoğunda Vehhâbîliğin sadece dinî bir problem olarak değil, aynı zamanda İmparatorluk içinde bir asayiş meselesi olarak değerlendirildiğini görürüz. Zira Vehhâbîliği kabul etmiş olan Suûd Kabilesi liderleri, önce Arap Yarımadası'nın ortasındaki göçebe Arap kabilelerini hâkimiyeti altına almış, ayrıca Ahsâ Eyâleti'ni Benû Hâlid Kabilesi'nin elinden almak suretiyle Osmanlı yanlısı kabilelere karşı da savaşmış, buradaki kabilelerden vergi almışlardı.[29] İran'dan gelen hac kafilelerini yağmalamaları Vehhâbîlerin bu işi ayaklanmanın finans meselesine bir çözüm kaynağı olarak gördüklerini gösteriyor. Ayrıca *Şânîzâde Tarihi*'nde Vehhâbî gâilesi, Rumeli ve Anadolu'da ortaya çıkan âyân ve hanedanların yol açtığı problemler gibi değerlendirilmiş, neredeyse yüz seneden beri kaybolmuş Osmanlı birliğinin sonuçların-

---

27 Bkz. İzzî Süleyman Efendi (1199:208a).

28 Bkz. Çağatay (1986 c:13:266).

29 "Ehl-i İslâm'dan harac suretinde fidye almak mugayir-i Şeriat olduğu..." Bkz. Ahmed Vasıf (ty.:14), ayrıca bkz. Ahmed Âsım (1293 c:1:150).

dan biri olarak bahsedilmiştir.[30] Bu tür faaliyetler hem Suûdî-Vehhâbî dinî ve askerî yayılışını, hem Arap Yarımadası kentlilerinin, göçebelerinin, hem de ticaret için bu güzergâhı kullananların mal ve can güvenliğinin kıyamcılarca tehdit edildiğini göstermeketedir. *Âsım Tarihi*'nde yer alan "hüccâc-ı müslimîn, Medine'yi Münevvere'ye üç-dört saat mesâfe kalınca, Vehhâbî tarafından asker ile ehl-i Medîne zuhûr edüp, surre-i hümâyûnu ve her ne kadar ferâşet-i şerîfe mekâtîbi var ise ahz olunup, bundan ilerü, hüccâcın mürûruna ruhsat ü izin olunmadığını, Vehhâbî tarafından ifâde birle, hacc-ı şerîf şöyle dursun, ziyâret-i türbe-i sa'âdetden mahrûm birle gerüye, cümle hüccâc avdet eyledikleri istima' olundu..."[31] ifadeleri, Arap Yarımadası'nda Vehhâbîlerin hacılar açısından yarattığı yeni ortamı tasvir eder. Osmanlı kroniklerinin dilinde, bu asayiş sorunu tıpkı İmparatorluğun diğer bölgelerindeki sorunlarla ortak bir tanımlamanın içinde yer alır. Müslümanlar için kutsal kabul edilen beldelerin Suûd Kabilesi'nin eline geçmesiyle, ***Hâdimü'l-Haremeyni'l-Muhteremeyn*** unvanını taşıyan Osmanlı Padişahı'nın hutbelerde adının zikredilmesinin yasaklandığından daha önce bahsedilmişti. Bu, Osmanlı saltanat ve hilâfetinin siyaseten ve dinen açıkça reddi anlamına geliyordu. Bilindiği üzere 1517 senesinde Memlûk yönetimine son veren Yavuz Sultan Selim halife unvanını da almıştı. Fakat gerek halifelik gerekse Hâdimü'l-Haremeyni'l-Muhteremeyn unvanı tek bir şeyi sembolize etmektedir: Osmanlı sultanları tüm Müslümanların yani Sünnî İslâm Dünyası'nın yegâne temsilcisi ve muhafızıdır. Ocak'ın da vurguladığı gibi, Osmanlı resmî ideolojisinin esasını inanç oluşturmaktadır ve Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de din (İslâm) kadar inanç konusudur, yani kutsaldır. Bu, devletle dinin iç içeliğinden kaynaklanmakta, Osmanlı hükümdarlık anlayışının dolayısıyla da sultanın, ***zıllullah fi'l-âlem*** (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ve ya ***el-müeyyed min indillâh*** (Allah tarafından güçlendirilmiş) gibi İslâmî terminolojiden alınan sıfatlarla meşruiyet teminini beraberinde getirmiştir.[32] *Darü'l İslâm*'ın merkezi Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'nin kaybedilmesi, Osmanlı hâkimiyetinin Sünnî İslâm Dünyası'nın lideri vasfını kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Vehhâbîlerin eline geçen Medine'ye, hüccâc-ı Müslimîn'in ve valide kethüdası ve emîrü'l-hâcc Genç Osman Paşa'nın so-

---

30 Bkz. Şânîzâde (2008 c:1:92).
31 Bkz. Ahmed Âsım (1293 c:1:307).
32 Bkz. Ocak (1998:78).

kulmamalarını "çöl pâdişâhının emri böyledir..."[33] şeklinde anlatan Câbî Ömer Efendi, Osmanlı sultanının bu misyonunu Arap Yarımadası'nda nasıl kaybettiğini de izah etmiş oluyordu.

Vehhâbîliğin Osmanlı dünyasında nasıl algılandığıyla ilgili olarak Ahmed Cevdet Paşa önemli ipuçları vermektedir:

> "Vehhâbîlerin esas itikadları budur ki Cenâb-ı Hakka doğrudan doğruya ibadet etmek farz olduğundan bu babda bir şeyi vesile ittihaz eylemek caiz değildir.
>
> Muhammed b. Abdilvehhâb bu akaid-i bâtılayı ta'lim ve telkin içün risaleler tedvin idüb kelime-yi tevhîdi kendü mezhebine göre tefsîr ile kendi zu'münce halkın hep müşrîk olduğunu tezkir iderek bu misüllü risalelerle ve bazı mahallere mektublar irsaliyle cümleyi dîn-i İslâm'a davete kıyam itmiş idi. Ana mukabil ulemâ-yı ehl-i Sünnet tarafından dahi hayli reddiyeler yazılmış idi. Ezcümle Süleyman bin Abdilvehhâb nâm zatın Hasan b. Aydan'a nasihatname olmak üzere mezheb-i Vehhâbî'nin redd ve cerhi hakkında mufassal bir risalesi vardır ki (*Hüccetü faslı'l-hitâb min Kitâb-ı Reddi'l-erbâb ve Hadîsü Resûli'l-Meliki'l Vehhâb ve Kelâmu Üli'l-elbâb fi İbtâl-ı Mezheb-i Muhammed Bin Abdilvehhâb*) deyü muanven ve müsemmadır. Ve meşhur reddiyelerden biri dahi Basra ulemâsından Kabânî denmekle şehîr olan melâili İbn Melâibadizâde Ahmed Efendi'nin (Faslu'l-Hitâb fi redd-i Dalâlat-i İbn Abdilvehhâb) nâm şerhidir ki Muhammed bin Abdilvehhâb'ın bir risalesi Basra'ya vârid oldukda, reddiye olarak mumaileyh Ahmed Efendi ânı şerh eylemiş idi. Bunun metin ve şerhi mütâlaagüzâr-ı fakir olduktan başka Muhammed bin Abdilvehhâb'ın kendü etbâ'ine hitaben...ehl-i İslâm ile mücadele ve mübâheselerine medar olacak bir takım safsata ve mugâlataları havi (Keşfü'ş-Şubuhât 'an Hâliki'l-arzi ve'l-semevât) nâm bir risâle-yi muhtasaresi dahi manzûr-ı fakir olmuşdu. Ve fi'l-asl Mısır ulemâsından olub olvakt Mekke-yi Mükerreme'de mukim olan Şeyh Abdilvehhâb'a Mezheb-i Vehhâbî hakkında bazı es'ile irâd olunmuş idüğünden o dahi reddiye olmak üzere bir risale-yi mufassalayı yazmıştır ki mumaileyh Kabânî Ahmed Efendi mezkûr *Faslu'l-Hitâb* nâm şerhi te'lif itdikden sonra bu risaleye destres olarak bilmütâlaa pesend itmekle ve bin yüz elli yedi senesinde bazı ulemâ-yı Necd tarafından İbn Abdilvehhâb'ın dîn ile talebinden ve nice müslimîni idlâl eylemesinden nâşi şikâyeti havi Basra'ya varid olan tahrirâtda bazı hususât-ı isti'lâm ve istîzah olunmağla buna cevab olmak üzere Ahmed Efendi sâlifü'z-zikr *Faslu'l-Hitâb* nâm şerhini ihtisar ve buna mumaileyh

---

33 Bkz. Câbî Ömer Efendi (2003:153-154).

Abdilvehhâb mekîdet mezkûr risalesinden dahi bazı mevâd ilave ederek İbn Abdilvehhâb'ın mezkûr risâlesini tekrar şerh idüb bu dahi (*Keşfü'l-Hicab an Vech-i Dalâlet-i İbn Abdilvehhâb*) tesmiye olunmuştur.

Mezheb-i Vehhâbîyye'nin red ve ibtali hakkında yazılan ebhasın hülâsa-yı ahkâmına gelince, bu mezhebin mâhâzâ ulemâ-yı Hanbelîyye'den İbn Teymiyye ile ana tâbi olan İbn Kayyum'un bazı mesâil-i şer'iyyeden tarik-i itidalden inhiraf ile vâdi-yi ifradda yanılmış zehâblarıdır ki Şeyh Necdî, güya anların serine iktifa ederek... kendüye mahsus bir mezhep ihdas eylemişdir."[34]

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre insan, medeniyete tâbî bir varlık olduğu için bir yerde durmayıp, "ulûm ve sanayi"ye ayak uydurmaktadır. Ancak Muhammed b. Abdilvehhâb'ın teorisi buna karşıdır. Başlangıçta, savaşlarda bedevîler medenîlere galib durumdayken, sanayinin terk edilmesi hasebiyle top ve tüfek icat olduğundan beri medeniyet bu hususta bedevîyyete galip olmaya başlamıştı ve günden güne bu tezatın derecesi artmaktaydı. Cevdet Paşa şöyle devam etmektedir: "Şu hâle nazaran Şeyh-i Necdî'nin bir çıkmaz yola sapmış olduğu derkâr idü... Vehhâbîlerin etrafindaki halk anlara Müslim-i mübtedi' nazarıyla bakub ıslâh-ı hallerine çalışmada iken anlar cümlesine kâfir ve müşrik nazarıyla bakub ve demlerini heder ve mallarını kendülerüne helâl bilüb bu itikad urbanın mizâcına dahi muvâfik geldiğinden derhal bu mezheb-i bâtıla meyl ile beyhude yere birçok kan dökülmeğe sebeb olmuşlardır."[35]

Cevdet Paşa, 1208 (1793) senesinde Vehhâbî meselesi için düzenlenen Meclis-i Meşveret'te, Haremeyn'e gitmiş olan devlet erkânından bazı memurların gözlemlerini, "Muhammed b. Abdilvehhâb, kelâm-ı kadîm tilâvetini terk ile celb-i dünya içün *Delâilü'l-Hayrat* okumak mâsiyettir ve kubbe ve minaret bidâttır ve kaşık ile yemek yemek sadr-ı evvelde yoğidi el ile yemek lâzımdır ve şürefâ-yı Mekke, Zeydiye mezhebinde olduklarından amel ve itikadları Şer'e muhaliftir deyü emrü bi'l-mâruf ve nehiy ani'l münker vadisinde itirazlar ediyor. Böyle zâhir-i halde tarik-i hakka dâvet ve

---

34 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:186-188).

35 Ahmed Cevdet Paşa Suûdîlerin güçlenmesi ve Arap Yarımadası'nda yayılmalarıyla ilgili olarak, "Der'iyye şeyhi Muhammed b. Suûd, zekât malından başka kimesneden bir şey istemeyüb fakat emvâl-i ganâimin humsunu alurdu. Binaenaleyh kabâil ve aşâir kolaylıkla kendüsüne ittibâ' ider olduklarından az vakit zarfında kuvveti tezâyüd iderek bu mezheb-i cedîd sayesinde bir cezîretü'l-Arab hükümdarlığı teşkil etmek sevdasına düşmüş idi" demektedir (1309 c:7:191).

delâlet daiyyesinde bulunan kimseye şer'an ve örfen ne lazım geleceği diyerek, bazıları dahi ashâb-ı fil gibi Mekke-yi Mükerreme'yi tahrib fikrinde olan şahsın hârîci olduğunda ne şübhe var, heman te'dibi lazım gelür"[36] şeklinde aktarmıştı. Bu Meclis-i Meşveret'te bulunanlardan bir kısmı meselenin Mekke şerîfi ile Şeyh-i Necdî arasında olduğunu ve Bağdad vâlisinden meselenin ne olduğuna dair bilgi istenmesi görüşünü bildirmişlerdi. Ancak Bağdad vâlisinden gelen haberde, Vehhâbîlerin ortadan kaldırılmasının kolay bir iş olmadığı söylenmişti. Bütün bu Meclis-i Meşveret tartışmaları üzerine Ahmed Cevdet Paşa, bu *mezheb-i cedîd* hakkında Hicaz ve Irak ulemâsı tarafından kitaplar yazılmış olmasına rağmen, "dînin vatan-ı asliyesi olan Ceziretü'l Arab'da bu mezhebin tesiratı hasebiyle Der'iyye şeyhi hurûc iderek bir hükümet-i müstakile teşkil eylemiş iken, devletin merci'-i müşkilât-ı umûru olan Meclis-i Meşveretinde buna dair mâlûmat olmayub ve bu mezheb-i cedîd sayesinde bir kabile şeyhinin bir hükümdar-ı kaviyyü'l-iktidar olduğu bilinmeyüb de hâlâ Vehhâbîlerin meramı neden ibaret olduğu sudûr-ı â'zam beyninde bâdî-yi bahis ve mücadele oluyor ve eğerçi Devlet-i Aliyye sınıf-ı ulemâya fevkalade itibar ederek bu sınıfın derece-yi ulyâsında bulunan zevatı kendi erkânından ad idegeldiği halde böyle elli-altmış seneden berü sürünüb gelen ve dâhil-i mülkünde bir hükümet-i müstakile teşkiline sebeb olan bir mesele-yi mezhebiyyeye dair henüz mâlûmat-ı sahiheâlamesi inanılmayacak bir keyfiyettedir" diyerek şaşırmakta ve eleştirmektedir. Diğer taraftan Ahmed Cevdet Paşa, Vehhâbîlik konusunda dönemin ilmiye teşkilatı hakkındaki tenkidlerinde, "merkez-i saltanatda henüz işin müzâyâsına varılamayub mukaddema taassub vadisinde atub tutmuş ve bir müddet çene yaruşu idüb gitmiş olan Kâdızâdelilere kıyasen iş bu Vehhâbî meselesine gereği gibi ehemmiyet verilmiyor idi" diyerek Vehhâbîliğe karşı hem devlet erkânını hem de ulemâyı yetersiz bulmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın öğretileri onaylanmamış, kendisi bir kıyamın başı kabul edilerek, fikirleri de Hâricîlik olarak değerlendirilmiştir. Onun uluhiyyet tevhîdi anlayışı çizgisinde yaratılmışlara ibadet olarak gördüğü saygı ve bağlılık, kabir ziyareti, tasavvuf çizgisinde derunî hayat, dinin esas hükümlerine akıl ve bilim açısından yaklaşımda bulunup onların sistemli bir hâle getirilmesi gibi konulara getirdiği eleştiriler, aşırılık olarak değerlendirilmişti.[37]

---

36 Bkz. (1309 c:7:195).

37 Bkz. Cook (1992b:193,197); Cook-Öz (2005 c:30:493-494).

Diğer yandan 1801-1802 senelerinde Vehhâbîler, Irak'taki siyasî elitleri ve ulemâyı İstanbul'da reform hizbinin politikasına dahil etme niyetini göstermişti, zira 1801-1810 arasında şehirdeki en saygı duyulan âlimlerden üçü, Vehhâbîliğe yakın olmakla suçlandı. Bu üç kişiden ikisi –Ebu el-Sana el-Alusi ve el-Süveydi– Osmanlı Devleti'nin adliye teşkilatına mensuptu.[38]

Bağdad'ın Memlûk vâlisi Küçük Süleyman (vâliliği 1808-1810), bu göreve Sultan III. Selim'in tahttan indirildiği sırada tayin edilmişti. Üç sene sonra bir Osmanlı bürokratı tarafından kaleme alınan rapora göre, Osmanlılar geçerli bir alternatif olmadığı için kabul ettikleri vâliyi aslında hiçbir zaman desteklememişlerdi. Rapor'a göre Küçük Süleyman, Bağdad'ın idaresinde yenilik yapmaya ve "reformcu" ulemâyla iyi ilişkiler kurmaya çalışan biri olarak tasvir edilir. Bu dönemde önde gelen "reform" taraftarlarından biri olan Müceddidiyye/Nakşibendiyye tarikatine mensup Ali el-Süveydi, Şeriat'a dayanmayan vergilerin kaldırılması konusunda vâliye tavsiyede bulunan âlimlerden biriydi. 1810 senesinde hükümet, Sultan II. Mahmud'un önde gelen devlet adamlarından biri olan Halet Efendi'yi kontrolü yeniden sağlamak, vâli ve destekçilerinden kurtulmak için Bağdad'a gönderdi.[39] Belirtmek yerinde olacaktır ki, Halet Efendi, Sultan II. Mahmud'un akıl danıştığı Müceddîdiyye/Nakşibendiyye çevresine mensuptu.[40] Halet Efendi, bir iç savaşa dönüşmekte olan Bağdad'daki farklı çevreler arası çekişmede arabuluculuk ya da hakemlik yapmak yerine, hem "reformcu"lara yakın olanlara hem de Vehhâbî taraftarı olmakla itham ettiği kesimlere karşı "reform" karşıtı âlimleri destekledi. Küçük Süleyman'ın ve çevresindekilerin Vehhâbîliğe sempati duyduklarına dair elimizde bir kanıt mevcut değil, ancak Halet Efendi, Bağdad'daki "reformcu"ları gözden düşürmek için Vehhâbîlik suçlamasında bulunmuş olabilir. Bu sözcük artık Osmanlıların ve mahallî iktidarların, düşmanlarını İslâm cemaatinden dışlamak için kullandıkları siyasî dilin bir parçası olmuştur.[41]

Hicaz'da memuriyet yapmış olup ve buranın tarihine dair incelemeler yapan ve döneminin ilk ayrıntılı Haremeyn tarihini yazan Eyüp Sabri Paşa

---

38 Bkz. Khoury (2011:362).

39 Bkz. BOA (HAT 20896); (HAT 20898/B/C/D); NA(FO78/70:241a-b, 242a-b) Ayrıca bkz. Khoury (2011:363).

40 Bu çevre, Halet Efendi'nin sürgüne gönderildiği 1822 senesine kadar, Sünnî sınırlar içinde bir "reform" planı geliştirmede etkili olmuştu. Bkz. Abu Manneh (1982:1-36); Khoury (2011:363).

41 Bkz. Khoury (2011:363).

(1832-1890), *Mir'âtü'l-Haremeyn* isimli eserinde Vehhâbîliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Cevdet Paşa'nın Vehhâbîliğe ilişkin yaklaşımını tekrar etmektedir.[42] Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan* adlı eserinde ise Vehhâbîliğin ortaya çıkışı, gelişmesi ve İslâm Dünyası'ndaki etkilerini anlatmış, Vehhâbîlerin Ehl-i Sünnet'e aykırı fikir ve siyasî gayelerini tartışmıştır. Burada Eyüp Sabri Paşa'nın Vehhâbîliği takbih edici bir dil ve üslûp kullandığı görülmektedir.[43] Ona göre Vehhâbîliğin yayılma sebebi, onların Ehl-i Sünnet'e kâfir nazarıyla bakıp, mallarının halli fikrine sahip olduklarından bu "batıl" akîdenin "yağmagerân-ı urbanın meşrebine hoş" gelmesindendir.[44] *Tarih-i Vehhâbîyân*'ı farklı kılan husus, Eyüp Sabri Paşa'nın Mekke ve Medine yaşlılarından dinledikleri üzerine bu eseri inşa etmiş olmasıdır. Eserin yazılma gayesi, Haremeyn'de Vehhâbîlerin yaptıklarından ve inançlarının dayandığı essaslardan bahsederek halkı Vehhâbî-Suûdîler hakkında bilgilendirmektir.[45] Fakat Mükrimin Halil Yinanç, *Tarih-i Vehhâbîyân*'la ilgili olarak, bu eserin derin bir tetkik mahsulü olmadığını, Hicaz müverrihi İbn Dahlân'ın aynı konuya dair yazdığı eserlerden hülasa suretiyle vücuda getirildiğini belirtmiştir.[46]

Diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nda Vehhâbî meselesine farklı bir açıdan yorum getiren ama tıpkı Eyüp Sabri Paşa gibi Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihini referans alan biri de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir. *Tarih-i İslâm* isimli eserinde Şehbenderzâde, Protestanlık ve Vehhâbîlik arasında bir bağ olduğu iddiasını reddetmektedir. Ona göre böyle bir bağ söz konusu değildir ve hatta Avrupalılar her iki hareket arasında bir ilişki olmadığını bildikleri halde, siyasî gayelerle bunun tam tersini iddia etmektedirler.[47]

---

42 Bkz. Eyüp Sabri Paşa (1306 c:3); (1992), Özcan (1995 c:12:8-9); Şeker (2007:144), Eyüp Sabri Paşa'nın tarihçiliği hakkında bkz. Fidan (2008).

43 Ayrıca Eyüp Sabri Paşa eserinde, Vehhâbîlerin Karmatî inanç ve akîdelerinin kalıntıları üzerine kurulmuş sapık bir mezhep olduğunu iddia etmektedir. Bkz. (1992:3).

44 Bkz. Eyüp Sabri Paşa (1306 c:3:11-112), ayrıca bkz. Şeker (2007:145).

45 Bkz. Fidan (2008:121).

46 Bkz. Yinanç (1999 c:2:587).

47 Şehbenderzâde'nin ifadeleriyle belirtmek gerekirse, "Vehhâbî mezhebiyle Protestanlık arasında hiçbir münasebet yoktur. Vakıa bazı hususlarda varsa da sathi ve sunidir" (1326 c:2:600). Ayrıca Şehbenderzâde'nin Vehhâbîliğe dair yorumları hakkında ayrıntılılı bilgi için bkz. Şeker (2007:146-147).

Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1934) Osmanlı İmparatorluğu'nda Vehhâbîlik algısını ayrıntılı olarak tahkik etme amacıyla, *Abdülvehhâb ve Vehhâbîler* isimli eseri kaleme almıştır.[48] O, Ahmed Cevdet Paşa'nın aksine, Osmanlı resmî görüşünden bağımsız olarak Vehhâbîliği etüt etmişti. Ona göre Vehhâbîlik, yeni Hanbelîlikti, fikirlerini Hanbelîlik zaviyesinden beyan etmiş ve Vehhâbîliği meşrulaştırmaya çalışan bir uslûp kullanmıştır.[49] Zamanının din anlayışı ve uygulamalarıyla ilk dönem İslâm cemaatininki arasında mühim farklar olduğu iddiasıyla Müslümanların inanç ve pratiklerine eleştirel bir üslûpla yaklaşmıştır. Kadri'nin Muhammed b. Abdilvehhâbla ilgili iddiasının merkezini, onun yaşadığı döneme *sahih* İslâm'ın nasıl adapte edileceğine dair tavsiyelerde bulunuşu oluşturur.[50]

Ahmed Cevdet Paşa ve Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîliği farklı zaviyelerden değerlendirdikleri aşikârdır: Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı arşiv belgeleriyle uyumlu bir biçimde Vehhâbîliği, Hâricîliğin tekrar canlanması ve siyasî bir mesele olarak değerlendirmiştir.[51] Hüseyin Kâzım Kadri Vehhâbîliği salt dinî bir olay olarak değerlendirmesine rağmen, onun siyasî içeriğine oldukça kısa değinmiştir. Ona göre bu hareketin, bir mezhep haline gelerek yayılmasında siyasetin rolü önemliydi.[52] Cevdet Paşa'ya göre de Vehhâbîlik, *Ehl-i Sünnet ve Cemaat* muhalif bir mezheptir.[53] Hüseyin Kâzım'a göre ise, "Vehhâbîlik, akâid-i Hanbelîyye'nin az çok tevsî' u teşmîlinden ve bu nokta-i nazardan mezâhib-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ten başka bir şey değildir."[54]

Osmanlı bakış açısında Vehhâbîlik meselesinden ilk defa bahseden İzzî, Şânîzâde ya da Cevdet Tarihlerinden, Hüseyin Kâzım Kadri ve Eyüp Sabri Paşa'ya Cumhuriyetin ilk yıllarında Hasan Basri Erk ve Zâkir Kâdiri'ye kadar ortak bazı ifadeler dikkati çekmektedir. Bu genel ifadeler Muhammed b.

---

48 Bkz. Şeker (2007:132-133).

49 Hüseyin Kâzım Kadri'nin *Abdülvehhâb ve Vehhâbîler* isimli eseri Türk Petrol Vakfı Kütüphanesi yazmalar koleksiyonunda bulunmaktadır. Esere ulaşmak mümkün olmadığından Fatih M. Şeker'in *Hüsey'in Kâzım Kadri'ye Göre Vehhâbîlik* başlıklı yüksek Lisans tezi ve *Osmanlılar ve Vehhâbîlik Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risalesi* başlıklı eserinden faydalanılmıştır. Bkz. Şeker (2003); (2007:133).

50 Bkz. Şeker (2007:30).

51 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:6:124).

52 Bkz. Şeker (2007:160-161).

53 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1309 c:7:182, 190).

54 Bkz. Şeker (2007:162).

Abdilvehhâb'ı yeni bir mezhebin kurucusu olarak anlatmakta, İslâmiyeti eski saf varlığına irca için mücadele eden bir kişi olarak göstermektedir. Buna göre Necid'deki bedevîlerin hemen hepsi "cahil", İslâmiyete dair bilgileri azdı.[55] Dolayısıyla Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatı buradaki Araplara kendi prensiplerini kabul ettirmeye çalışmakla geçmiştir. Suûdîlerle ilişkisi ise, Muhammed b. Suûd'un Muhammed b. Abdilvehhâb'ı kabulü ve onunla akrabalık bağı kurmasıyla başlamıştır.

Hasan Basri Erk'e göre, Vehhâbîlik bir mezhepti ve mezhebin tesis edilişinde Muhammed b. Suûd'un nüfûzuna tâbi olanların Muhammed b. Abdilvehhâb'ın itikadını benimsemesinin rolü vardır. Zira ona göre, "müessis" ve müceddîd" Abdülvehhâb'ın yegâne gayesi, "İslâmiyet'in içine girmiş olan suiistimalâtı bertaraf etmek ve Arabistan'daki bedevîler arasında din-i İslâm'ı neşretmek ve hurafelerden tathîr etmekti".[56] Erk, Vehhâbîlikte hem selef, hem de İbn Teymiyye ve bilhassa Ahmed b. Hanbel'in tesirleri olduğunu iddia etmektedir. Hatta bunların her üçünden mülhem olunmuş yeni bir mezhep haline gelmiştir. Bu yeni mezhebe göre, akıl delil olamaz, en kat'i delil kitaptır. Kur'an'a ve hadislere dayanan ictihâdlar muteberdir, amel imanda dahildir. Vehhâbî öğretisinin temelini teşkil eden tevhîd ile kastedilen ise, *tevhîd-i amelî*dir: İman ile ameli birleştirmek gerekir. İnsanları velî, mürşit tanımak (tevessül) ise küfürdür. Allah'tan başka hiçbir şeyden şefaat umulamaz.[57]

Henüz daha Cumhuriyet'in ilk yıllarında Erk'in kaleme aldığı "Vehhâbîlik", Osmanlı kroniklerinde ya da doğrudan resmî dili takip edebildiğimiz devlet belgelerinde tasvir edilenden oldukça farklıdır. Erk'e göre başlangıçta Muhammed b. Abdilvehhâb, fikirleri sebebiyle bir Karmatî olarak değerlendirilmişti ve ona göre bu yanlış bir tanımlamaydı.[58] Esasen Irak, bilhassa Necid kıtası asırlardır birçok dinî ve mezhebî itikadlara sahne olmuş, birçok firka ve tarîkatların zuhuruna âmil olmuş bir yerdi. Muhammed b. Abdilvehhâb burada Hanbelî mezhebini yaymayı başarmıştır. Ayrıca bu mezhep Selefilik, İbn Teymiyye ve İbn Hanbel'in öğretilerinin tesirinden bağımsız düşünülemez. Zira bunların her üçünden mülhem olmuş ve yeni

---

55 Bkz. Erk (c:8:85).
56 Bkz. Erk (c:8:85).
57 Bkz. Erk (c:8:86).
58 Bkz. Erk (c:8:85).

bir mezhep haline gelmiştir.[59] Ayrıca Zâkir Kâdiri de bu görüşü destekleyerek, Vehhâbîliğin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin fikirlerine bağlı olduğunu ve ehl-i bid'ate karşı kalem mücadelesiyle iktifa etmeyerek, cihadı mukaddes ilân etmiş bir mezheb olduğunu ileri sürmüştür.[60] Erk ve Kâdiri'nin Vehhâbîliğe dair bu yorumları aslında Vehhâbîlik hakkında gerek İmparatorluk döneminde ortaya konan fikirler, gerekse 20. yüzyılda yapılan genel tanımlamalarla benzerlikler taşır. Ancak onların ifadelerinde bir Osmanlı devlet adamının kınadığı, eleştirdiği ve bir tehdit olarak algıladığı Vehhâbî algısının izlerine rastlanmaz.

Türkiye'de Vehhâbî karşıtı literatürün en önemli isimlerinden biri Hüseyin Hilmi Işık ve Işık yayınevi'dir. Işık'ın 1960'ların ortalarından itibaren Işık Yayınevi'nden çıkan *Dinde Reformcular*,[61] *Ehl-i Sünnet Yolu*,[62] *Vehhâbîye Nasîhat/Müslümâna Nasîhat*,[63] gibi eserleri, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatı ve öğretisinin İslâm'ın temel prensiplerine kapsamlı bir saldırı olduğu iddiasındadır. Hatta Işık'a göre Muhammed b. Abdilvehhâb ve Suûdîlerin ittifakından doğan devlet, İngiltere'nin de desteğini almıştır. 1967'de İstanbul Fatih'te yayına başlayan Işık Yayınları, Hüseyin Hilmi Işık'ın kitaplarının yanı sıra, Ahmed b. Zeynî Dahlan ve Davud b. Süleyman b. Circis el-Bağdadî el-Hâlidî'nin eserlerinin de aralarında bulunduğu Vehhâbîliğe karşı kaleme alınmış reddiyeleri tekrar yayınlamaya başlamıştır.[64] Işık Yayınevi'nin bu misyonunu 1990'lardan itibaren Hakikat Kitabevi üstlenmiştir. Hakikat Kitabevi bu eserleri Türkçe yayımlamanın yanı sıra İngilizce, Almanca ve

---

59 Erk bu yeni mezhebin içeriğini şöyle anlatmaktadır: Akıl delil olamaz, en kat'i delil kitaptır. Kur'an'a ve Hadislere dayanan ictihâdlar muteberdir. Amel imana dâhildir. Amel ile imanı birleştirmek gereklidir. İnsanları velî, mürşit tanımak ve tevessül küfürdür. Allah'tan başka hiçbir şeyden şefaat umulamaz. Bkz. Erk (c:8:86).

60 Kâdiri, bu mezhebin dîn-i İslâm'ı her türlü bid'atlerden arındırarak Kur'an'a ve sahih hadislere, diğer bir tabirle İslâmiyeti Peygamber ve sahabeleri zamanındaki haline getirmek gayesiyle teşekkül ettiğini söyleyerek, daha önce Vehhâbîliğe dair ortaya konan fikirleri tekrar etmiş olur (1340:125); (1341:389).

61 (1970).

62 (1970).

63 (1970).

64 Ahmed b. Zeynî Dahlan'ın *Hulasatu'l-Kelâm fi Umerâl-Beledi'l-Haram* ve *ed-Dureru's-seniyye fi'r-Redd ale'l-Vehhâbiyye* adlı eserleri ile Davud b. Süleyman b. Circis el-Bağdadî el-Halidî'nin *el-Minhâcü'l-Vehbîye fi Reddi'l-Vahhâbîye* isimli kitabı örnek olarak zikredilebilir.

Fransızca olarak da yayınlamıştır. Reddiye mahiyetindeki bu eserler anonim olarak yayınlanmıştı.

1911'de doğan Hüseyin Hilmi Işık, 1976 senesinde İhlas Vakfını kurmuş daha sonra bu vakfın idaresini damadı Enver Ören devralmıştır. Hüseyin Hilmi Işık, Nakşibendiliğin Müceddidî/Hâlidî koluna mensuptu. Tasavvufla iç içe olan Işık'ın tasavvuf karşıtı olan Vehhâbîliğe muhalif bir yayın organı kurması ve eserler yazması anlaşılır bir durumdur. Ayrıca Ester Peskes'e göre Nakşîlerin Osmanlı Devleti'ne sadakatleri, Vehhâbîliğe karşı husumetlerinin temelini oluşturmakla birlikte, Hâlidî Işık'ın Vehhâbî karşıtı yayınları Suûdîlerin 1962'de Mekke'de Vehhâbî propagandası için kurdukları Rabitatü'l-Âlemi'l-İslâmî Cemaati'ne de bir tepkidir.[65] Zira Işık'ın, *Tam İlmihâl. Saâdet-i Ebediyye* isimli eserinde bu cemaatin faaliyetlerine eleştiriler yer almaktadır.[66] Işık'ın eserlerinin, Vehhâbî karşıtı olmasının dışında, temel özelliği Hanefî bir yaklaşımla yazılmış olmasıdır. Hatta Şam'da yaşayan Hanefî ulemâdan ve Nakşibendi-Hâlidî Muhammed Emin b. Ömer b. Abidin (1784-1836)'in fikirlerinden etkilendiğini *Tam İlmihâl. Saâdet-i Ebediyye* adlı eserinde anlatmaktadır.[67] Hüseyin Hilmi Işık ve talebelerinin Vehhâbîlere karşı mücadelelerinde kullandıkları argümanların 18. ve 19. yüzyılda yazılmış reddiyelerdekinden farklı olmadığı görülmektedir. Eskinin tekrarından ibaret olan bu argümanlar, güncel meselelere dair yeni bir şey söylememektedir.

20. yüzyılın bakış açısıyla, 19. yüzyılın Vehhâbî-Suûdî hareketi ayrılıkçı bir bölgesel kimlik olarak değerlendirilmeye müsaitti, ancak Bağdad'ın âlim ve tüccar elitleri arasındaki belli unsurlar için Vehhâbîlik, "reform"un içeriğini tanımlama ve ona iştirak etme mücadelelerine girmelerini sağlayan bir metot sunmuştu. Ulemânın bazı kesimleri için olduğu kadar bazı siyasî iktidara sahip elitler arasında Vehhâbîliğin, vergi sistemini basitleştirip, İslâm'la uyumlu hâle getirme gayesi, Şeriat'a bağlılığı vurgulaması ve Arap Yarımadası'nda bir devlet inşa etmedeki başarısı İstanbul'un daha ziyade geçici nitelikteki reformlarına karşı bir alternatif sunmuştu. Khoury, bu durumu "Vehhâbîliğin siyasî reform öğretisi" olarak adlandırmıştır. Ancak esasında Vehhâbîliğin siyasî bir reform endişesi taşımadığını belirtmek yerinde olacaktır, zira bizatihi Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b.

---

65 Bkz. Peskes (2000:353-356).

66 Bkz. (1993:459).

67 Bkz. (1970:450).

Abdilvehhâb'ın öğretisinde siyasî bir reform kaygısı yoktur. Suûd ailesinin Vehhâbîliği kabulünden (1744/1745) sonraki siyasî yükselişleri ve buna paralel olarak genişleyen "yeni" siyasî organizasyonlarını "reforme edilmiş" bir politik yapı olarak görmek hatalı bir değerlendirme olacaktır. Çünkü Suûd Kabilesi'nden Suûdî hanedanına geçiş serüveni, bize bu sürecin hem geleneksel kabile organizasyonunun tabiatına uygunluğunu göstermekte, hem de İslâm'ın ilk döneminde Arap Yarımadası'nda 7. yüzyılda Peygamber'in önderliğinde ortaya çıkan kabile konfederasyonunu çağıştırmaktadır. Dolayısıyla Khoury'nin "Vehhâbîliğin siyasî reform öğretisi" fikri, Suûdîlerin politik nüfûz alanlarına giren Arap kabilelerine "selef-i sâlih"in yoluna dönüş olarak izah ettikleri, yüzyıllardır Sünnî öğreti içinde biçimlendirilmiş bir "altın çağ" ve "altın çağa dönüş" imgesini ihraç etmekten başka bir şey değildi. Yine Khoury'e göre yukarıda bahsi geçen âlimler, siyasî liderler ve tüccar, Vehhâbîlerin görüşlerini yeni bir düzende *sahih* dinî uygulamaların ve Müslümanların rolünün ne olması gerektiği meselesine uyarlamış ve Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını sürdürürken dahi Vehhâbî doktrininin bazı yönlerine sempatilerini ifade etmişlerdi. Diğer taraftan Vehhâbîliğin "dışlayıcı" ya da "ötekileştirici" bakış açısını ise reddetmişlerdir. Onlara göre güçlü bir İslâmî düzen oluşturmak için ihtiyaç duyulan şey, ilk İslâm cemaatinin siyasetini canlandıracak bir ilim ve siyaset elitinin varlığıydı.[68]

Osmanlı tarih yazımının ona bakış açısı bir kenara bırakılırsa, Vehhâbî-Suûdî hareketinin yaşayabilir bir Sünnî cemaatin oluşmasına yarayacak bir yeniden tanımlama ve yapılanmayı mümkün kılan bir ortam yarattığı söylenebilir. Vehhâbîliğin uzun vadede Necid'in ötesinde önemli bir etkisi olmasa da, İslâm düşüncesindeki "tecdîd (yenilenme)" tartışması içinde bir selefi eğilime dönüşecek olan mirası kalıcı olmuştur.[69] Dinî gelenekleri olan Osmanlı yönetiminin altında özellikle tasavvufi öğelerle birleşmiş anlayış ve uygulamaların yer alması Vehhâbî-Suûdîler için gerçek İslâm yönetiminin dışında bir teşekkül olarak algılanmasına sebep olmuştur.[70] Fakat bu mevzunun iki farklı tarafı vardır: Vehhâbîlik, ona inanmış insanlara ve siyasî gücün korunmasına dayanan bir sistemdi. Vehhâbîlik için, bunların olmaması halinde bölünme ve yok olma tehlikesi mevcuttu. Burada dinin, yönetici hanedanın meşruluğuna sağladığı katkı ve bir Suûdî ulusu yarattığı açıktır.

---

68 Bu konuda bkz. Khoury (2011:363-364).

69 Bkz. Khoury (2011:367).

70 Al-Rasheed (2007:26-27).

Arabistan'da din, öncelikle Sünnî İslâm'ın Vehhâbî versiyonu, sadece bireyin şahsî ve kolektif kimliğine biçim vermede değil aynı zamanda onun ulusal değerlerini güçlendirmede de önde gelen bir rol oynamıştır.[71] Dinin rolü, komşu kabileler ve yakındaki yerleşim yerleri üzerinde devamlı askeri zaferleri kolaylaştırmamış hem de yeni oluşmaya başlayan bir tür Necdî teritoryalizmi yaratmıştı. Vehhâbî-Suûdî birliği, tüm alanı birleştirmeye yardım etmiş ve yerel yöneticilerin otoritesini şumullü supra-yerel ve supra-kabilesel bir yapıya dönüştürmüştür.[72]

71 Nevo (1998:37).

72 Ibn Abd al-Wahhab (1974:125-129).

SONUÇ

11 Eylül 2001de İkiz Kuleler'e yönelik trajik saldırıyı izleyen zamanlar, tekil bir terör olgusu olarak görülmedi; aksine, İslâm ve bilhassa saldırganların pasaportlarını taşıdıkları Suûdî Arabistan Krallığı'nın Vehhâbîliği, şiddet üreten ideolojik yapılar olarak sunuldu. Usame bin Ladin ve el-Kaide örgütünün de ciddi katkısıyla, Batı modern-seküler kimliğinin alt katmanlarında gizlenmiş Hıristiyanlık yeniden harekete geçirildi ve Haçlı dili Avrupalı orta sınıflar tarafından popülerleştirildi, ırkçı partiler yükselişe geçti. 'İslâm, Batı istisnailiğinin üzerinde yükseldiği liberal değerler ve refah devletine yönelik, dün komünizmin temsil ettiği tehdidin yeni öznesi ilan edildi. Şüphesiz herkes bu koroya katılmadı, ancak aktüel Batı söylemi, tehdit algısı etrafında şekillendi, özelde 'Vehhâbî' ve genelde 'İslâmî' olanı,'terör, tehdit, fundamentalizm, radikalizm' ile eşleştirme ciddi taraftarlar buldu. Oysa Suûdî Arabistan Krallığı, Soğuk Savaş döneminde SSCB'ye karşı ABD'nin en uyumlu müttefikiydi, bugün de bilhassa Humeyni ve sonrası Şiî İran rejimine karşı Batı dünyasının ortak husumetini paylaşmaktadır. Dolayısıyla günümüz Suûdî Arabistan resmi, Batı algısında iki karşıt imge tarafından şekillendirilmiş ve bölünmüş durumdadır.

Vehhâbî hareketinin ilk yıllarına dair araştırmamız, bu tartışmalara malzeme sağlamamaktadır. Zaten tarihin aktüel tartışmalara feda edilmemesi gerekir ve bilineceği üzere siyasî tartışma ile akademik çalışmanın repertuvar ve yöntemlerinin farklı olması beklenir. Modern şiddetin pek çok kaynağı ve faili vardır ve bunlar salt Müslümanlardan ibaret değildir. Engizisyon uygulamalarından nasıl Hz. İsa sorumlu tutulamazsa, İslâm'ın medeni mirası görmezden gelinip salt karanlık bir tablo çizilemez. İslâmi nasslar sabitken, Müslüman zihniyet ve davranışı değişkenlik arz ediyorsa bu değişimin müsebbibi olarak topluma, siyasete, ekonomiye kısaca tarihe bakmak icab eder.

Vehhâbîlik bir tarih tetkikinin konusu yapıldığında üç eksen ve problematik alan ortaya çıkar; ilk eksen Muhammed b. Abdilvehhâb'ı merkeze alır, onun ve mesajının İslâmî-teolojik statüsü üzerine odaklanır:

Hureymila (Necid'de bir bölge)'da 1726 da bir mezar başına gelen bedevî ellerini açıp kaybolan devesini bulması için niyazda bulunur. Yattığı mezardan yardım istenen kişi sahabeden Zeyd bin Hattab'tır. O mezar yıktırılır. 1745'de Der'iyye'de eski bir Arap alışkanlığı; İslâm'ın yasaklayıp sırat-ı müstakimi unutan bedevîlerin tekrar canlandırdığı, kan davâsı yasaklanır. Tütün, müzik, içki bir günah zincirinin halkaları gibi muameleye tâbi tutulur. Mekke'de zikir çeken dervişler dövülür. Kur'an ve sünnet dışında kalan ***kıyas*** ve ***icmâ-i ümmet*** hem usul olarak reddedilir ve hem de Müslüman davranışını günaha yöneltmekle suçlanır. Vehhâbîliğin put kırıcı ve püriten repertuvarına dair Hanbelî ekolden mülhem bu listeyi aktüelleştiren kişi Muhammmed b. Abdilvehhâb'tır. O bir din âlimidir, dolayısıyla ilahi-kadîm doğruyu bilen birinin gözüyle topluma bakmakta; salih ameller değil, günah fiiller dikkatini çekmektedir. Nitekim yukarıdaki listede yer alan eylemlerin doğrudan fâilidir; mezar başındaki bedevîye 'Niçin Allah'tan yardım istemiyorsun, Zeyd b. Hattab sadece bir fanidir' demiş ve mezarı yıktırmıştır. Hureymilalılar henüz bir Arap Luther'ine hazır olmadıkları için onu kasabayı terke zorlamışlardır ki, bu Vehhâbîliğin Arabistan macerasının inişli çıkışlı tarihinde tekrarlanan bir kalıp olacaktır.

Tekrar Muhammed b. Abdilvehhâb'a dönecek olursak, onun genel vasfının din âlimi olduğu hatırda tutulmalıdır. Mefhumu muhalifinden hareketle, o kelâmcı, mutassavıf veya aşiret reisi, tacir veya vâli değildir. O faraza bir Osmanlı vâlisi olsaydı, 'bid'at ve küfür' gibi ilmiye dili yerine, 'asi, serkeş' gibi kavramlara yaslanan bir devlet dilini kullanacaktı. Âlim sıfatı ve bu sıfatına eşlik eden medrese kökenli İslâmî muktesebâtı kendi zamanının Müslümanlarına bakışını etkilemiştir. Abdilvehhâb'ın niçin başka İslâmî perspektifler dururken fıkıhçı-püriten olanını benimsediği sorusu cevabı kolay bir soru değildir. Muhtemel cevaplardan biri medresenin sâliklerine Müslümanların selameti için neyin doğru, nelerin yanlış olduğuna dair "keskin" bir liste sunmuş olmasıdır. Eğer zâhir yerine bâtına odaklanmış bir tarikat söz konusu olsaydı, bu listenin velîlik, müzik, zikr gibi başlıklarda daha esnek olacağı açıktır. Diğer yandan Vehhâbîliğin sade ve keskin çizgileri olan bir İslâm vaz'etmesinin sebebini, Necid çölünün sade ve keskin şartlarında aramak da fazla anlamlı olmayacaktır. Zira çölün benzer özellikler arz ettiği Ku-

zey Afrika'da İslâm aksine tasavvuf-tarîkat odaklı ciddi teşekküller etrafında örgütlenmiştir. Bu durumda Muhammed b. Abdilvehhâb'ın biyografisinde onu selefî yapacak ve kendisi doğmadan önce varlıklarını sürdüren ilmiye-medrese geleneğinin izlerini sürmek en gerçekçi yol olacaktır. Bu geleneği ilkin o, evinde bulmuştu. Belirtildiği gibi, Hanbelî ulemâ silsilesinde ismi geçen kadı dede ve babanın neslinden geliyordu. Hayatının 1744 öncesine uzanan kısmına dair kaynaklarımız yetersizdir. Doğum yeri Uyeyne'nin, Mekke ve Medine'nin tarihî, ticarî ve entelektüel itibarına sahip olmadığını biliyoruz. Ancak Abdilvehhâb bu eksikliğini orta zamanlardan beri bir çeşit ulemâ ritüeline dönüşen ilim merkezlerini ziyaretle gidermiş olmalıdır. Bu ziyaret ve tedris güzergâhı Mekke, Medine ve Basra'yı içeriyordu. Muhtemelen o bu ziyaretleri sırasında fikirlerinin çerçevesini oluşturarak 'Vehhâbî' oldu ve aktivist bir tebliğciye dönüştü. Aslında Muhammed b. Abdilvehhâb yeni öğretiler geliştirmemişti. Kur'an'a ve Peygamber'in hadislerine dayalı Sünnî İslâm'ı yeniden Müslümanlara hatırlatma gayesini gütmüş, bunun için İslâm'ın başlangıçtaki saflığına atıfta bulunmuştu. Abdilvehhâb'ın her yerde talihinin yaver gitmediği Hureymila'dan kovuluşunda görüldüğü gibi, bizzat kardeşi Süleyman b. Abdilvehhâb'ın kendisine reddiye yazmasından da anlaşılır. Vehhâbîliğin 1925'e kadar tarihine de benzer talihsizliklerin eşlik ettiği anlaşılırsa, rakip dini anlayış ve aşiretler ile İstanbul'un Arabistan sahnesini kolaylıkla terk etmedikleri anlaşılacaktır.

Çalışmanın ikinci ekseni Vehhâbîliğin toplumsal ayağıdır. Machiavelli, Hz. Muhammed'in başarısını ordusu olmasına, İsa'nın trajedisini ise bir kılıçtan mahrum olmasına atfetmişti. Samimi bir tebliğci olan Muhammed b. Abdilvehhâb, kılıç desteğini Suûdî Kabilesi'nden tedarik ederek çöl yalnızlığını aşmış oldu. Dinin kaybedilmiş hafizasını 'bid'at ve küfre batmış' Arap toplumuna hatırlatma gibi bir misyonla yola çıkmış Abdilvehhâb'ın Suûdî Kabilesi'nin desteğine ihtiyaç duyması, aslında, hâkim Arap gerçeğinin kabile olduğunu bize söyler. Dinî tebliğ kabile desteği olmaksızın tehlike ve tehditlere maruz kalmaktadır. Oysa İslâmî–teorik bilgi 'ümmet'i ideal form olarak öngörmüşken söz konusu coğrafyada kabile hâkimdir. Başka bir deyişle, evrensel olan İslâmî mesajın yenilenmesi ameliyesinin, son kertede, somut gayesi mevcut artı değeri paylaşmak olan yerel güçlere bırakılması kaçınılmaz bir çelişki olarak ortada durmaktadır. Bu bağlamda Muhammed b. Abdilvehhâb ve İbn Suûd'un, âlim ve kabilenin ittifakı (1745), Abdilvehhâb'a sosyolojik destek, Suûd'a ideolojik meşruiyet verdiği

gibi, davâyı, bir tebliğ hareketinin yanı sıra, güç ilişkilerinin belirleyici olduğu bir politik harekete de dönüştürmüştür. Böylelikle 1745 ittifakından Harameyn'de 6 yıl sürecek Vehhâbî-Suûdî iktidarının kurulduğu 1804'e dek geçen süreçte, Suûdîler kendilerinin nüfûz alanlarını genişletmiş olmadılar, aynı zamanda denetime alınan kabileler üzerinde bir çeşit Vehhâbî *reconquesta*sı (yeniden fetih) uygulayarak, türbe yıkımı, müzik, mezar ve türbeleri tazim yasağı gibi Abdilvehhâb'ın Hureymila'daki tatbikatını tekrarladılar. Vehhâbî-Suûdîlerin 1745-1819 yılları arasında, hâkim oldukları yerlerde eski sosyal yapıda ne tür değişikliklere gittiklerini, İslâmî bir kardeşlik komünü oluşturup oluşturmadıklarını ve Vehhâbî ulemâsı yetiştirmek için neler yaptıklarını bilmiyoruz. Ancak çift yönlü Vehhâbî-Suûdî yayılmasının esas itibariyle Mekke ve Medine'yi, İslâm'ın bu iki kutsal şehrini hedef aldığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu iki şehrin zabtı sağlayacağı ekonomik ayrıcalıkların yanı sıra, onlara Peygamber'in mirasının gerçek sahipleri olma imkânı da verecekti. Bu saiklerle motive olan Vehhâbî-Suûdîlerin 1790'larda yol açtığı *gaile*nin Mekke şerîfi, Şam ve Bağdad'daki Osmanlı paşasının takatini aşacak kadar büyüdüğünü bilmekteyiz. 1802'de ise bu kez onları Irak'ta Hz. Hüseyin'in türbesini yağmalarken görürüz ki bu onların askerî güçlerinin Arabistan dışına uzanacak kadar güçlendiğinin bir karinesidir. 1803'de Mekke ilk defa Vehhâbîlerin kontrolüne girmiş ama Cidde vâlisinin yardımıyla Mekke şerîfi tekrar kenti kontrolü altına almıştır. Çok geçmeden Vehhâbîler vaziyeti lehlerine çevirerek 1805'te Taif, Mekke ve Medine'yi işgal ve 1811 tarihine kadar Hicaz'ı idare etmişlerdir. Bu süre zarfında Mısır ve Şam hacıları haclarını yapamamış ve surre gönderilememiştir. Bu apaçıktır ki İstanbul'daki Türk sultanın halifelik sıfatına bir meydan okumaydı.

Bu minvalde, çalışmamızın üçüncü bağlamını; Osmanlı ekseni oluşturmaktadır. İlk olarak, Vehhâbîliğin dinî içeriğine karşı Osmanlı ulemâsının ilgisiz kaldığı veya geleneksel kayıtsızlığını sürdürdüğü görülmektedir. Zira Vehhâbîliğe ilişkin medresenin imzasını taşıyan bir metin yoktur. Bu durumda Vehhâbî meselesi mecburen ve sadece devletin kıyam-tenkil siyaseti içinde değerlendirilmek durumundadır. Fakat devletin tenkil imkânları çağın gereği sınırlı olduğundan, Vehhâbî meselesi daha sonra başka bir gaileye dönüşecek olan Mehmed Ali Paşa'ya havale edilmiştir. Oğlu Tosun Paşa'nın yarım bıraktığını diğer oğlu İbrahim Paşa tamamlayacak ve 1819 Abdullah ibn Suûd İstanbul'a getirilerek Vehhâbî-Suûdî meselesinin birinci perdesi sona erecektir.

Suûdî-Vehhâbîlerin 1819 sonrasına dair bir tarihlerinin olması, onların bölgede Abdullah İbn Suûd'un idamından bağımsız ve kendini üretebilen bir varlıkları olduğunu gösterir. Nitekim 1822'de bu kez Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suûd, Riyad'ı ele geçirerek Riyad merkezli II. Suûd Devleti'ni kuracaktır. Ancak bu varlık esasen bir aşiret olduğu için, kabile reisinin kim olacağına dair tartışmalar eksik olmayacak ve 1834'de Türkî bir aile üyesi tarafından öldürülecek, Faysal b. Türkî, Suûdîlerin yeni lideri olacaktır. Faysal ilk Suûdî modelini; bir merkezde güç oluşturup, Vehhâbî inancını mücavir bölgelere yayma gibi İslâm'ın ilk dönemlerini hatırlatan bu modeli yürürlüğe soktuğunda karşısında gene Mısır faktörünü bulacaktı: 1838 senesinde Faysal b. Türkî Mısır ordusu karşısında yenilgiye uğrar ve kendini Kahire zindanında bulur. 1843'de Mısır'dan kaçar, Necid'e döner ve tekrar Suûdîlerin başına geçer. 1865 yılında Faysal'ın ölümü kabileyi tekrar istikrarsızlığa sürükler. Bir başka aşiret; Raşidîler Orta Arabistan'da güçlenir ve 1884'de eski Suûdî başkenti Riyad'ı ele geçirir. Onlar ayrıca; Mekke ve Medine'deki Suûdî *işgal*'ini unutmayan sultan II. Abdülhamid'in desteğine sahiptiler. Suûdî fetreti 1889 senesinde başa geçen Abdurrahman b. Faysal devrinde devam eder, nitekim iki yıl sonra kendisi ve ailesi sürgüne gönderilir. Ancak 1902 senesinde başka bir Suûdla birlikte yükseliş başlayacaktır: Abdülaziz b. Abdurrahman İbn Suûd (Çöl Arslanı) Riyad'ı tekrar ele geçirir ve III. Suûd Devleti'ni kurar. Bundan sonra Suûdîler Raşidîleri zayıflatmaya yönelik hamleler yaptılar. Uyeyne'yi 1904'de Raşidîlerden geri alırlar. 1913'de ise Ahsâ tekrar zabt edilir. Suûdî başarıları ve Dünya Harbi'ne yeni girmiş İttihat ve Terakki'nin savaş pragmatizmi, Abdülaziz ibn Suûd'u Paşa ve Necid vâlisi yapar. 1915'de ise Osmanlı Paşası ve Necid vâlisi Abdülaziz, İngiltere-Suûdî ittifakını yapmayı başarmıştır. 1916 Şerîf Hüseyin'in yılıdır; 1918'de Hicaz'da Şerîf bağımsızlığını ilan eder. Öte yandan, 1921'de Suûdîler eski hasım Raşidîlerin merkezi Hail'i işgal ederek, Raşidî iktidarına tamamen son verirler. 1924-1925 senelerinde ise, Suûdîlerin yeni hedefi Hicaz ve Şerîf Hüseyin'dir: Şerîf Hüseyin Hicaz'ı Suûdîlere terk etmek zorunda kalır. 1932 ise, uzun tarihin sonu, Suûdî Arabistan Krallığı'nın resmen kuruluş tarihidir.

Sonuç olarak İkiz Kuleler'den ve ona eşlik eden 'fundamentalizm, radikalizm' gibi modern ve kusurlu bir söylem içinden bakılarak Vehhâbî-Suûdî formasyonu anlaşılamaz. Araştırmamız Vehhâbî-Suûdî tarihinin erken döneminin, özellikle Necid Müslüman toplumunun iç dinamikleri tarafından

şekillendirildiğini söylemektedir. Bu dinamikler Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından Hanbelîlik miras ve muhtevası üzerinde yorumlanmış ve Suûdî Kabilesi tarafından işleme konulmuştur. Ancak farklı form ve içeriklerdeki İslâmî girişimlerin, aynı dönemde İslâm coğrafyasının faklı yerlerinde de ortaya çıktığı hatırlanmalıdır. Bunların farklılık ve benzerliklerini besleyen İslâmî-toplumsal saiklerin neler olduğuna dair detaylı çalışmalar fayda sağlayacaktır. Keza 19. yüzyılda Batı üstünlüğüne karşı geliştirilen İslâmî-tecdîdci cevapların, Vehhâbîliğin de dâhil olduğu bir önceki pre-modern cevaplarla karşılaştırılması da ilginç olacaktır. İslâm tarihi bağlamında, inancın dinamik canlılığı tarihî şartlardaki değişime bağlı olarak farklı biçimler almıştır. İslâm Dünyası'nda bölgesel/yerel şartlar farlılık arz etmektedir ve her hareket kendine has özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla olaylar ve hareketleri ortaya çıktıkları özel şartlar açısından anlamak mühimdir.

İslâmî ihyâ, modern çağa ya da dekolonizasyon dönemine has bir durum değildir. İslâm toplumları tarih boyunca değişen şartlar karşısında bir tutum sergilemiştir. İslâmî tecrübenin aldığı biçimler modern ve modern öncesi arasındaki boşluğu birbirine bağlayan bir sürekliliği muhafaza etmiştir. Modern çağda İslâm, belirli bölgesel/yerel şartlardan etkilenen birey ve grupların spesifik amaçları ile modern gelişmenin dinamikleri ve İslâmî geleneğin sürekliliği arasındaki etkileşim olarak görülmektedir.

18. yüzyılda Vehhâbîlik gibi ortaya çıkan ihyâcı hareketlerin yüzyılın genel siyasî-sosyal ve iktisadî problemlerine uygun olarak, toplumsal-ahlâkî yeniden inşa ruhuna sahip olduğu ileri sürülebilir. 17. ve 18. yüzyılın değişen tarihî şartları, daha muhafazakâr ve daha fundamentalist unsurlar için yeni imkânlar sağlamıştır. Yerel/bölgesel şartlardaki farklılık, takip edilen sürecin de farklı olması anlamına gelmektedir. Ancak her yerde ortak payda, Kur'an'a ve Peygamber'in sünnetine daha sıkı bağlılığı öngören toplumsal-ahlâkî yeniden inşa ruhudur.

Vehhâbî-Suûdî hareketinin sadece din üzerinden okunamayacağının açık ipuçları bizzat söz konusu tarihin içinde saklıdır. Vehhâbî-Suûdîlerin diğer Müslüman kabileler ve Osmanlı Devleti'yle savaşmalarının, keza *kafir* İngiltere ile anlaşmalarının, geleneksel ticaret yollarına aşırı ilgi göstermelerinin İslâmî bir açıklaması yoktur. Bu bahislerde açıklama kaynağı İbn Teymiyye değil, Machiavelli ve/ya Hobbes olabilir. Son kertede siyaset ve din arasındaki gerilimin ciddi ve evrensel olduğu açıktır.

EKLER

EK-1

Vehhâbî Araplar Hakkında Rapor[1]

Aralık 1798

Necid ülkesinden bir Arap, Abdilvehhâb'ın oğlu Molla Muhammed'in Basra'ya ve sonra Bağdad'a gidip meşhur İslâm âlimlerinden hukuk dersleri alması ve bu iki şehirde ikâmetinin üzerinden neredeyse yetmiş yıl geçti. O, Bağdad'da eğitimini tamamladıktan sonra, ilmini daha da artırmak için Şam'a gitti. Burada fikirlerini ilk defa halka anlattı, ancak tepkiyle karşılandığı için Şam'dan ayrılıp Musul'a gitti.

Molla Muhammed, Musul'daki ikâmeti süresince açıkça savunduğu fikirlerin sünnete uygun olduğunu ilân etti, ancak buradaki din âlimleri tarafından görüşleri tehlikeli bulundu. Musul'daki İslâm hukukçuları onu şehri terk etmeye zorladı. Muhammed b. Abdilvehhâb, Musul'dan ayrıldıktan sonra Necid ülkesinde küçük bir kasaba olan Uyeyne'ye gitti. Burada kendi İslâm anlayışıyla ilgili yazdığı risalelerle tanınmaya başladı. Molla Muhammed, Uyeyne'nin yöneticisi Şeyh İbn Muammer'in kendi inancını kabul etmesiyle, onun himayesine girme şansını buldu.

Şeyh İbn Muammer, Molla Muhammed'i kız kardeşiyle evlendirmek suretiyle onunla bir bağ tesis etmiş oldu. Bundan sonra Muhammed'in kayınbiraderi kisvesi altında Muammer, adil olmaktan uzaklaştı ve kabilesine zulmetmeye başladı. Muhammed, camide namaz kılarken Muammer'i ken-

1 NA (FO 78/50:156a-160a).

di elleriyle öldürdü. Kendisinin de açıkladığı gibi, bunu yaparak o, Uyeyne halkına adalete olan aşkının büyüklüğünün, Şeyh İbn Muammer'le yaptığı ittifaktan doğan yükümlülüklerinden ve alacağı cezadan daha önemli olduğunu kanıtlamış oldu.

Ancak Uyeyne halkı, bundan korkunç bir olay olarak bahsetmektedir. Bu olaydan sonra Uyeyneliler, Molla Muhammed'i buradan kovmuştur. Muhammed Uyeyne'den ayrıldıktan sonra Der'iyye'ye gitti. Der'iyye'de Şeyh ibn Suûd'un himayesine girdi ve Şeyh ibn Suûd onun doktrinini kabul etti. Şeyh İbn Suûd ile Molla Muhammed dinî ve siyasî otoriteyi aralarında paylaştılar. Buna göre Muhammed öldüğünde hem siyasî hem de dinî otorite Suûd''a geçecekti. Bu olay (Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ölmesi) on yıl önce gerçekleşti. Bu ikili, cebir veya başka yöntemlerle kendi kabilelerine ve civar kabile halklarına bu yeni doktrini kabul ettirdiler. Böylece bu mezhep, ***Vehhâbîlik*** adıyla bilinecek kadar yayıldı. On beş yıl içinde İstanbul'un dikkatini çekip, kıskançlığını uyandıracak hâle geldi. Şeyh Abdülaziz, babası İbn Suûd'un yerine kabilenin idaresini eline aldı. Şeyh Hüseyin de babası Molla Muhammed'in yerine kadı oldu.

Onların dini, Kur'an'ın zahirî manasına göre yorumlandığı bir İslâm'dı ve Hanbelîliği de uymaktaydı.

Aşağıda Vehhâbîleri diğer Müslümanlardan ayıran ve Muhammed'in dikkate şayan bazı fikirleri bulunmaktadır.

1. Allah'tan başka ilah yoktur, onun ne eşi ne de benzeri vardır, Muhammed onun Peygamber'idir. Fakat ne Peygamber Muhammed ne de herhangi bir imam, insanların işlerinde küçük bir yardımda bulunabilir veya Allah'ın ortağı yapacak kudrete sahip olabilir; bu sebeple onlardan yardım/şefaat dilemek ***kafirlik***tir.

2. Kur'an'ın kaidelerinden ve saf ve değişmez dinî vazifelerden en ufak derecede sapmış bir Müslüman, bir Hıristiyan ya da Yahudi kadar kafirdir, dolayısıyla ona karşı savaşmak her Vehhâbî'nin ya da kendini sahih Müslüman kabul eden herkesin görevidir.

3. Allah'tan başkası için şeref ve tazim içeren unvanlar kullanmak lanetlenmiştir, yalnızca Allah kudretli ve muhteşemdir.

4. Kur'an'a göre tüm sahih Müslümanlar, kafirler sahih İslâm'a dönünceye veya vergi vermeye başlayıncaya kadar onlara karşı devamlı savaşmak zorundadır. Vergi vermeyi kabul eden kafirler, toplumda en aşağı seviyede olduklarını gösteren kıyafetler giymelidir. Ayrıca bunların ata binmesi ve bü-

yük evler inşa etmesi yasaklanmalıdır. Diğer taraftan onlara Kur'an'da belirtilen ciddiyet ve sorumlulukla davranılmalıdır.

5. Kur'an'da emredilen zekât dışında Müslümanların mallarından alınan tüm vergiler Şeriat'a aykırıdır. Şeriat'a uygun olarak Müslümanların yerine getirmek mecburiyetinde olduğu yükümlülükler aşağıdaki gibidir.

I. Mülkün kırkta biri oranında vergi vermek,

II. Herhangi bir emek olmaksızın ve doğal olarak sulanan tüm arazi mülkiyetinde, elde edilen ürünün onda biri,

III. Kuyu suyu ile sulanan ve üzerinde bir emek olan arazi mülkiyetinde, üretilen maldan yirmide bir oranında vergi vermek,

IV. Hayvanlardan kırkta bir oranında vergi vermek,

V. Halkı Müslüman olmayan fethedilmiş ülkelerin gelirleri ve ürünlerinin tamamı halkındır.

VI. Savaşta ele geçirilen tüm ganimetin beşte biri halkın kullanımına ayrılır, geriye kalan beşte dördü savaşa katılanlar arasında paylaştırılır.

VII. Her bir şehir ya da yerleşim yerinin toplam gelirlerinden alınan vergiler beş kısma ayrılır: Beşte biri beytü'l mâla; geriye kalan beşte dört ise, verginin toplandığı yerin ihtiyaçlarının karşılanması, fakirlere ve yolculara yardım edilmesi için tasarruf edilir.

6. Muhammed, Ali ya da herhangi bir kişi veya şey üzerine yemin edenler cezalandırılmalıdır, zira bir yeminin tek şahidi Allah'tır. Gizli niyet ve düşüncelerimizin Allah'tan başka bir tanığı olamaz.

7. Belirli kişilerin anısına görkemli mezar veya türbeler inşa etmek bir nevi putperestliktir. Bu mezar ve türbelerin herhangi bir parçasını dinî bir saygıyla öpmek putperestliğin ta kendisidir. Bu sebeple bu ülkedeki ve İran'daki Müslüman evliyânın zengin ve süslü türbelerini yıkmak, Allah katında kabul edilebilir bir eylem olmakta, ayrıca daha iyi ve kıymetli gayeler için bu eşya ve süsleri kullanmak uygun görülmektedir.

8. Ölüler için yas tutmak kötüdür, eğer onlar hayattayken sahih Müslümanlardıysa ruhları cennettedir. Bunun için sevinmeliyiz.

9. Eğer bir kişi İslâm'dan dönerse ve sonra Vehhâbî İslâmı'nı kabul ederse, para cezası ödemek şartıyla tekrar gerçek bir Müslüman olarak kabul edilebilir.

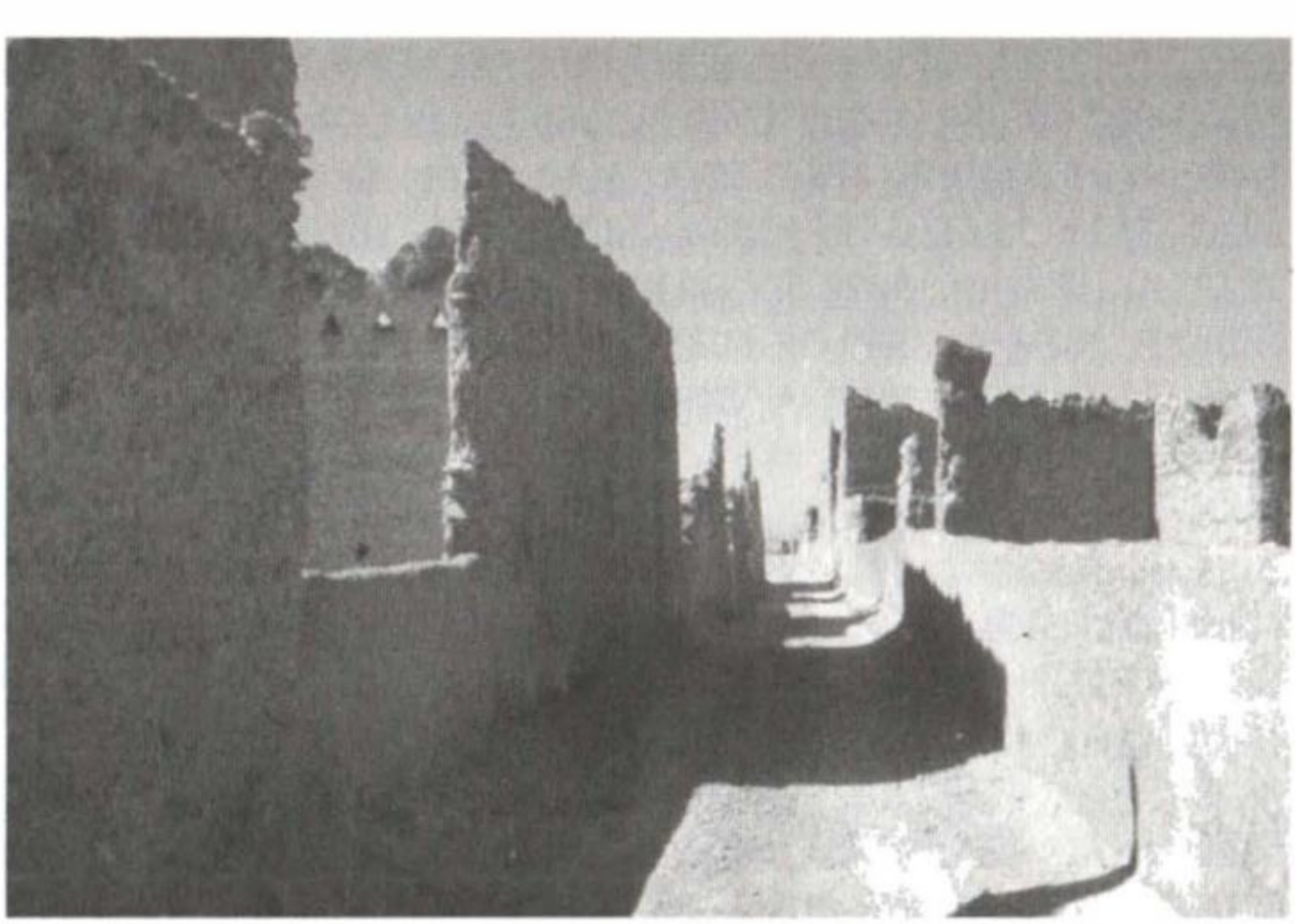
10. Hiç kimseye savaşta hizmet etmesi için bir ücret ödenmez; çünkü savaşmak için dinden başka bir motive edici güç yoktur. Savaş daha ziyade Allah'a hizmettir. Allah'a hizmet için insanlara ücret mi ödenir?

Bu püritenlerin kabul ettiği başka birçok önemsiz fikir vardır. Örneğin, onlar, kafirlere karşı savaşırken ölen mezhebdaşlarının cennetin güzelliklerinin keyfini çıkardığına inanırlar. Vehhâbîler, farklı mezheplere mensup Müslümanlara karşı savaşmayı bir vazife olarak kabul etmekle birlikte, her bir Vehhâbî yağma ve soygunu erdemli bir hareket olarak kabul etmektedir. Bu fikrin neticesi olarak Vehhâbîler, çölden geçen kervanlar için ciddi bir sıkıntı yaratmaktadırlar.

Şeyh Abdülaziz, çoğu deve sahibi, yaklaşık elli bin kadar tutkulu adamı burada bir araya getirmeyi başardı.

EK-2

Der'iyye'de su kuyusu www.soudinf.com



Der'iyye'den bugüne kalanlar www.soudinf.com

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA); Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi (HAT)

23, 45, 53, 64, 64/A, 209, 610, 775, 868, 917, 992, 1154, 1257, 1826, 1862, 1913, 1928, 1938, 1968, 2066, 2784, 3181/E, 3274, 3381, 3381/B, 3381/C, 3381/D, 3381/E, 3381/F, 3381/G, 3448, 3474, 3474/İ, 3474/J, 3474/K, 3474/L, 3474/M, 3474/Z, 3478/F, 3497, 3549, 3558, 3566/C, 3584/D, 3586/C, 3621, 3627/A, 3640, 3707, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3765, 3766, 3771, 3773, 3776, 3777, 3777/D, 3778, 3779, 3779/A, 3781, 3782, 3784, 3784/A, 3784/C, 3784/G, 3784/H, 3784/K, 3784/L, 3784/O, 3784/P, 3785, 3785/A, 3786, 3786/A, 3787/B, 3788, 3788/A, 3789, 3789/A, 3789/B, 3789/C, 3789/E, 3789/F, 3791, 3791/B, 3792, 3793, 3793/A, 3793/B, 3794/B, 3795, 3795/A, 3796, 3797/B, 3797/C, 3797/D, 3797/F, 3799, 3799/A, 3800, 3800/A, 3801, 3801/A, 3801/B, 3801/C, 3801/E, 3802, 3802/A, 3803, 3804/B, 3805, 3806, 3807, 3809, 3810, 3810/B, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3828, 3830, 3831, 3832/A, 3832/B, 3833, 3833/A, 3833/B, 3833/C, 3836, 3838, 3838/A, 3838/B, 3838/C, 3838/E, 3839/A, 3839/B, 3839/C, 3839/D, 3840, 3841, 3842, 3844, 3848, 3849, 3851, 3852/A, 3853/A, 3854, 3854/A, 3854/B, 3854/C, 3854/D, 3854/E, 3855, 3855/A, 3855/B, 3855/C, 3855/D, 3855/F, 3855/İ, 3855/J, 3855/K, 3856, 3856/D, 3881/B, 3881/D, 3881/E, 3881/F, 3882/A, 4033, 4033/D, 4126, 4157, 4299, 4232, 4297, 4303, 4309, 4312, 4316, 4321, 4332, 4334, 4336, 4351, 4483, 4490, 4498/A, 4502, 4502/A, 4504, 4504/A, 4509, 4516, 4518, 4519, 4519/B, 4535, 4547, 4556, 4741, 4810, 5086, 5131, 5174, 5247, 5249, 5293, 5321, 5693, 5745, 5764, 6227, 6544, 6544/D, 6664/E, 6667/A, 6667/C, 6669, 6674, 6678, 6685, 6690, 6690/A, 6709, 6714, 6718, 6718/B, 6718/D, 6723/B, 6723/B, 6726, 6727,6776, 7517, 8091, 8135, 8137, 8143, 8185, 8237, 8248, 8741, 8861, 9326, 9534, 9625, 10523, 10655, 10682, 10717, 10753, 10831, 10962, 11378, 11409, 11578, 11594,

11659, 11670, 11851, 11859, 11884, 11937, 11949, 12169, 12324, 12516, 12516/A, 12516/B, 12527/A, 13544, 13709, 14588, 14598, 14842, 16094, 16173, 16349, 16643/A, 17559, 17838, 17851, 19109, 19528, 19529, 19529/A, 19529/B, 19529/E, 19530, 19533, 19534, 19535, 19537, 19539, 19541/A, 19541/B, 19541/C, 19541/D, 19543, 19544, 19544/A, 19548, 19550/J, 19550/İ, 19551, 19556, 19563, 19564, 19565, 19567, 19569, 19571, 19575, 19575/B, 19577, 19580, 19581, 19583/A, 19583/B, 19583/C, 19584, 19585, 19585/B, 19589, 19589/A, 19590/C, 19590/B, 19591/C, 19592, 19592/C, 19592/H, 19593/B, 19595/A, 19596, 19596/A, 19597, 19599, 19604, 19605, 19608, 19614, 19615, 19621, 19623, 19627, 19630, 19631, 19635/A, 19635/C, 19635/D, 19635/E, 19635/F, 19635/H, 19635/İ, 19639, 19640, 19641, 19642, 19643, 19644, 19646/B, 19647, 19647/F, 19647/G, 19647/H, 19648, 19648/A, 19648/B, 19648/C, 19648/E, 19649, 19650, 19651, 19652/A, 19652/B, 19655, 19656, 19661, 19663/A, 19665, 19665/A, 19666, 19667, 19667/A, 19670, 19673, 19674, 19674/A, 19674/B, 19676, 19676/A, 19676/E, 19676/F, 19679, 19681, 19683, 19684, 19684/A, 19685, 19685/A, 19689, 19690/A, 19690/B, 19690/C, 19690/D, 19691, 19691/A, 19691/B, 19693, 19693/A, 19693/B, 19693/C, 19693/D, 19695/C, 19698, 19698/A, 19698/B, 19700, 19700/A, 19700/B, 19701/A, 19701/B, 19701/C, 20620, 22610, 25731, 25751, 26844, 26955/B, 26955/E, 26987, 27042, 27091, 27102/A, 27371, 27498, 27503, 27518, 27533, 27778, 30104, 31095, 31147, 31202/D, 31202/E, 35939, 36021, 36068, 36070/E, 36070/F, 36096, 36812/B, 36820, 37119/A, 37119/E, 37119/M, 37119/N, 37235, 38556, 50138, 50223, 50644, 50792, 52785, 52785/A, 52793, 52794, 52796, 52800, 53916, 54869, 56169, 57055, 58953, 59006

Ali Emîrî Tasnifi

I. Abdülhamid A.52, 156, 512

II. Mahmud 3064

Muallim Cevdet Tasnifi

Dahiliye (C.DH.)

1285, 2490, 2704, 2864, 3110, 3614, 3745, 3855, 3857, 4101, 5052, 5716, 6088, 6716, 6966, 7000, 9079, 9994, 10560, 10782, 12761, 13249, 14498

Adliye (C.ADL.)

888

Askerîye (C.AS.)
1086, 3535, 14447, 37378, 38173, 43368/1-2, 49720

Hariciye (C.HR.)
4355

Maliye (C.ML.)
2753, 5290, 23233, 25703

Nâme-i Hümâyun Defter Tasnifi (A. DVNS. NMH.d)
No: 9, s. 393
No: 10, ss. 165-166

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA)
Evrak Tasnifi (E.)
E. 1207/2-3-4-5-6- 7- 8, 1896, 2693, 3402/6-8, 3402/9-10, 4915, 5727, 6980, 8737, 8765/1-2, 11286

The National Archive Londra (NA)
Foreign Office Papers (FO)
FO 1/1, 2, 4, 5,6
FO 9/11
FO 24/4
FO 78/20, 32, 40, 42, 50, 54, 55, 61, 70, 75, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92
FO 142/1
FO 195/17
FO 602
ADM 1/182
War Office Papers (WO) 1/304, 305, 345-346, 348, 358

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi
Ahmed Vâsıf Efendi. *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakaiku'l-ahbâr*. İÜ TY 5981
Ahmed Vâsıf Efendi. *Tarih-i Vasıf*. İÜ TY 5980, 6012, 6013

Salnameler
Salnâme-yi Vilâyet-i Basra, 1308

YAYIMLANMIŞ KAYNAKLAR

Ahmed B. Zeyni Dahlan. *Hulasatu'l-Kelâm fi Umerâl-beledi'l-Haram*. Beyrut, T.Y. (a).

_____ *ed-Dureru's-seniyye fi'r-Redd ale'l-Vehhâbîyye*. Kahire, T.Y (b).

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. c:6-11, Tertib-i Cedîd, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.

Ahmed Efendi. *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme*. haz: V. S. Arıkan, Ankara: TTKBE, 1993.

Al-Jabartî, 'Abd al-Rahman. *'Abd al-Rahman al-Jabartî's History of Egypt, 'Ajâ'ib al-Âthâr fi'l-Tarâjim wa'l-Akhbâr*. çev. T. Philipp, M. Perlmann, ed. T. Philipp, M. Perlmann, c:3-4, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.

Ayintâbi Asım Efendi. *Tarih-i Âsım*. c:1, İstanbul, 1293.

Baldwin, George. *Recollections Relative to Egypt: A Narrative of the Ever-Memorable British Campaign in the Spring of 1801*. London: W. Bulmer and Co., 1802.

Brydges, Sir Harford Jones. *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the Years 1807-1811*. c:2, London: J. Bohn, 1834.

Burckhardt, John Lewis. *Travels in Arabia*. London: Henry Colburn, 1829.

_____ *Notes on the Bedouins and Wahabys Collected During his travels in the East by John Lewis Burckhardt*. c:1-2, London: Henry Colburn and Richard Bentley Press, 1831.

Burton, R. F.ş *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*. London, 1898.

_____ *Sir Richard Burton's Travel's in Arabia and Africa: Four Lectures from a Huntington Library Manuscript*. ed. John Hayman, California: Huntington Library, 1990.

Câbî Ömer Efendi. *Câbî Târihi*. haz. Mehmet Ali Beyhan, c:1-2, Ankara: TTK, 2003.

Darendeli İzzet Hasan Efendi. *Ziyaname, Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın Napolyon'a Karşı Mısır Seferi (1798-1802)*. haz. M. İlkin Erkutun, İstanbul: Kitabevi, 2009.

Davud B. Süleyman B. Circis El-Bağdadî El-Hâlidî. *el-Minhaü'l-Vahbîye fi Reddi'l-Vahhâbîye*. Istanbul: Işık Yayınevi, 1969.

Dehlevi, Şah Veliyullah. *El-Tefhimâtu'l İlâhiye*. c:1-2, ed. Gulam Mustafa el-Kasimi Haydar Abad: Şah Veliyullah Dehlevî Academy, TY.

_____ *The Sacred Knowledge of the Higher Functions ofthe Mind: Translation of Altaf al-Kuds*. çev. G. N. Jalbani, London: The Octagon Press, 1982.

Domingo (Ali Bey) Badia Y Leyblich. *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey between the Years 1803 and 1807*. c:2, London: Greeg, 1816.

Douin, G., Fawtier-Jones, E. C., *L'Angleterre Et L'Egypte La Politique Mameluke (1801-1803)*. c:1, Kahire: Societe Royale De Geographie D'Egypte, 1929.

Douin, Georges. *L'Angleterre Et L'Egypte La Politique Mameluke (1803-1807)*. c:2, Kahire: Societe Royale De Geographie D'Egypte, 1930.

Evliya Çelebi B. Derviş Mehemmed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Y. Dağlı, S. A. Karaman, R. Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2005.

Eyüp Sabri Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn*. c:3, Konstantiniyye, 1306.

_____ *Tarih-i Vehhâbîyan*. Transkripsiyon: Süleyman Çelik İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.

Haydarizâde İbrahim Efendi. "Vehhâbîlik". *Sebilürreşad*, 17, 441, 1335a:203-205.

_____ "Vehhâbîlik 3". *Sebilürreşad*, 18, 443, 1335b:3-5.

_____ "Vehhâbîlik 4". *Sebilürreşad*, 18, 448, 1335c:64-64.

Head, Captain C. F. *Eastern and Egyptian Scenery Ruins*. London: Smith Elder and Co. 1833.

Hennell, S., "Continuation of the Foregoing, from 1820 to 1831". *Selections from the Records of the Bombay Government*, ed: R. Hughes Thomas, Bombay: Bombay Education Society's Press, 1856:437-440.

Heude, William. *A Voyage Up the Persian Gulf and A Journey Overland from India to England, in 1817*. London: Strahan and Spottiswoode, 1819.

Hüsnî, Hüseyin. *Necd Kıt'asının Ahvâl-i Umumiyesi*. İstanbul, 1328.

İbn İdris, Ahmad. *The Exoteric Ahmad Ibn Idris A Sufi's Crituque of the Madhahib and the Wahhabis*. çev: Bernd Radtke, John O'Kane, Knut S. Vikor, R. S. O'Fahey, Leiden: Brill, 2000.

İbn Abd al-Vehhâb, Muhammed. "Kitabü'l-Cihad". *Mu'allafâtü'ş-Şeyhi'l-İman Muhammed Bin Abdilvehhâb:El-Fıkıh*, c:2, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed Bin Suûd el-İslamiye, 1298.

_____ *Kitabü't-Tevhîd*. ed: A. Shakir, Kahire, 1974.

_____ "Risa'il el-Da'va". *Sirat el-İmamü'ş-Şeyh Muhammad ibn Abd al-Vehhâb*, ed: Amim Sa'id, Beyrut: Şerikatü'l Tevzi el-Arabiya, 1384.

_____ *Mu'allafâtü'ş-Şeyhü'l-Imam Muhammad ibn Abdilvehhâb*. ed:Abd al-Aziz ibn Zayd al-Rumi,Muhammad Bultaji, Sayyid Hijab, Riyad: al-Mamlakat al-Arabiyah al-Sa'udiyah, Jami'at al-İmam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyah, Usbu al-Shaykh Muhamınad ibn Abd al-Vahhab, 1981.

_____ *Kashf al-Shubuhat*. çev: Abu Ammaar Yasir Qadhi, Birmingham: Al-Hidaayah, 2003.

_____ "Risale fi Ma'nâ et-Tagut". *Mecmu'atu't-Tevhîd*, ed. Reşit Rıza, Kahire: El-Matbaa el-Selefiye, t.y.:122-124.

_____ Suleyman ibn Abd Allah. *Al-Sawa'iq al-Ilahiyah fi al-Red'ala al-Vahhabiyah*. İstanbul: Maktabat Ishıq, 1975.

İbn Bişr, Osman B. Abdullah. *Unvanu'l Mecd fi Tarih-i Necd*. ed: Abdulrahman bin Abdüllatif bin Abdullah Âl-eş-Şeyh, c:1-2, Riyad: Saudi Arabian Ministry of Education, 1971.

İbn Gannâm, Hüseyin. *Tarih-i Necd*. ed: Nasireddin el-Esad, Kahire: Matbaatü'l Medeni, 1961.

İbn Haldun. *Mukaddime*. haz: Süleyman Uludağ, c:1-2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İbn Razik, Salil. *History of the Imams and Seyyids of Oman*. trans: Reverend George Percy Badger, London: Kessinger Pub. Co., 2004.

İzzî, Süleyman. *Tarih-i İzzi*. İstanbul: Müteferrika Matbaası, 1199 (1784).

Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev: Nilüfer Epçeli, c:4-5, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.

Kemball, A. B. "Observatins on the Past Policy of the British Government towards the Arab Tribes of the Persian Gulf". *Selections from the Records of the Bombay Government*, ed: R. Hughes Thomas, Bombay: Bombay Education Society's Press, 1856:63-74.

Lord Mountnorris, George Annesly. *Voyages and Travels to India, Ceylon the Red Sea, Abyssinia and Egypt in the Years 1802, 1803, 1804, 1805 and 1806*. c:2, London: F., C. and J. Rivingtong, 1811.

Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*. c:2-3, Buckinghamshire: Archive Editions, 1986.

Low, Charles Rathbone. *History of the Indian Navy (1613-1863)*. c:1, London: Richard Bentley and Son, 1877.

Mehmed Es'ad Efendi. *Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi Tarihi*. haz: Ziya Yılmazer, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfi 2000.

Mengin, Félix. *Histoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Mohammed-Aly*. c:2, Paris: Chez Arthus Bertrand, 1823.

Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-Vukuat*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1327.

Niebuhr, M., *Travels Through Arabia and other Countries in the East*. Translate: Robert Heron, c:2, Edinburgh, 1792.

Playfair, Robert L., *History of Arabia Felix or Yemen, Bombay*. Printed for the Government, Selection from the Records of the Bombay Government, Bombay, 1859.

Precis. *Containing Information in Regard to the first Connection of the Honourable East India Company with Turkish Arabia*. Calcutta, 1874.

Records of the Hijaz 1798-1925, c:1, ed: Anita L.P. Burdett, London: Archive Editions, 1996.

Records of Yemen 1798-1960. ed: Doreen Ingrams, Leila Ingrams, c:1, Archive Editions, 1993.

Sadlier, G. Foster. *Diary of A Journey Across Arabia, from El Khatif in the Persian Gulf, to Yambo in the Red Sea, During the Year 1819*. Bombay Byculla: Education Society's Press, 1866.

Sami, Şemseddin. *Kamusu'l-A'lâm*. c:3, 1306.

Şânîzâde Mehmed Atâ'ullah Efendi. *Şânî-zâde Tarihi* (*Osmanlı Tarihi 1223-1237/1808-1821*). haz. Ziya Yılmazer, c:1-2, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslâm*. c: 2, Konstantiniyye, 1326.

Şem'dânî-Zâde Findiklili Süleyman Efendi. *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'it Tevârih*. haz: M. Münir Aktepe, c:2/b, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1980.

Tayyâr-Zâde Atâ. *Osmanlı Saray Tarihi Târîh-i Enderûn*. haz: M. Arslan, c:3, İstanbul: Kitabevi, 2010.

Two Views of British India: The Private Correspondence of Mr Dundas and Lord Wellesley, 1798-1801. ed: E. Ingram, Bathı, 1970.

Ubeydullah Kuşmânî, Ebubekir Efendi. *Asiler ve Gaziler Kabakçı Mustafa Risalesi*. haz. Aysel Danacı Yıldız, İstanbul: Kitab Yayınevi, 2007.

Volney, M. C. F., *Travels Through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784 and 1785*. c:1, London: Pater-Noster-Row, 1788.

Wallin, G. A., "Notes Taken on a Journey through Part of North Arabia in 1848". *Journal of the Royal Geographical Society*, 20, 1850:293-343.

_____ "Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Syez, Acaba, Tawila, Al-Yauf, Hail and Najd in 1845". *Journal of the Royal Geographical Society*, 24, 1854:115-207

Warden, Francis. "Brief Notes Relative to the Province of Oman". *Selections from the Records of the Bombay Government*, ed: R. Hughes Thomas, Bombay: Bombay Education Society's Press, 1856a:41-44.

_____ "Extracts from Brief Notes Relative to the Rise and Progress of the Arab Tribes of the Persian Gulf Prepared in August 1819". *Selections from the Records of the Bombay Government*, ed: R. Hughes Thomas, Bombay: Bombay Education Society's Press, 1856b:55-60.

_____ "Historical Sketch of the Wahabee Tribe of Arabs, from the Year 1795 to the Year 1818". *Selections from the Records of the Bombay Government*, ed: R. Hughes Thomas, Bombay: Bombay Education Society's Press, 1856c:428-436.

Webster, James. *Travels through The Crimea, Turkey and Egypt*. c:2, London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.

Wellsted, J. R., "Observations on the Coast of Arabia between Ras Mohammed and Jiddah". *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 6, 1836:51-96.

_____ *Travels in Arabia*. c:1, London: John Murray, 1838.

Zinkeisen, Johan Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli, c:6-7, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.

ARAŞTIRMALAR

Abbot, Nabia. "Two Queens of Baghdad Mother and Wife of Harun Al-Rashid". *Records of the Hajj A Documentary History of the Pilgrimage to Mecca*, c:2, Archive Editions, Chippenham: Antony Rowe, 1993:203-212.

Abdurrahim, Abdurrahim Abdurrahman. *ed-Devletü's-Suûdîyyeti'l Ûlâ*. Mısır, 1987.

Abir, Mordechai. "Relations between the Government of India and the Sharif of Mecca during the French Invasion of Egypt, 1798-1801". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, 1965:33-42.

_____ "The 'Arab Rebellion' of Amir Ghalib of Mecca (1788-1813)". *Middle Eastern Studies*, 7, 2, 1971:185-200.

_____ "Consolidation of the Ruling Class and the New Elites in Saudi Arabia". *Middle Eastern Studies*, 23, 2, 1987:150-171.

Abu-Manneh, Butrus. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams*, 22, 1982:1-36.

_____ *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*. İstanbul: İsis Press, 2001.

_____ "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams*, 22, 1/4, 1982:1-36.

_____ "Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century Introduction". *Die Welt des Islams*, 43, 3, 2003a:303-308.

_____ "Salafiyya and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century". *Die Welt des Islams*, 43, 3, 2003b:349-372.

Abu El Fadl, Khaled. "Islam and the Theology of Power". *Middle East Report*, 221, 2001:28-33.

Abu El Haj, Rifat Ali. "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule". *International Journal of Middle East Studies*, 14, 1982:185-201.

_____ "The Nature of the Ottoman State in the Latter Part of the XVIIth Century". *Habsburgisch-Osmanische Beziehungen, CIEPO Colloque*, Wien, 26-30 September 1983:171-185.

Abu Hakima, Ahmad. Mustafa, *History of Eastern Arabia 1750-1800 The Rise Development of Bahrain and Kuwait*. Beirut: Khayats, 1965.

_____ Mustafa, *Lam' al-Shehab fi Sirat Muhammad b. Abd al-Wahhab*. Beirut: Dar as-Sakafa, 1967.

Abu'n-Nasir, Jamil M., "Militant Islam: A Historical Perspective". *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalist and Industrialization*, ed: E. Gellner, NewYork: Mouton Publishers, 1985:73-93.

Abu Zayd, Nasr. *Reformation of Islamic Thought*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Adens, David G., "The Anatomy of the Saudi Revolution". *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1, 1974:50-64.

Ahmad, Qeyamuddin. *The Wahhabi Movement in India*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1966.

Ahmad Khan, Muin ud-Din. "Fara'idî Movement". *Islamic Studies*, 9, 1970.

Akın, Murat. "Vehhâbîlik'te Tevhit ve Şirk". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.

Aksan, Virginia H., "Küçülen Osmanlı Dünyasında Askerî Reform ve Sınırları 1800-1840". *Erken Modern Osmanlılar İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, çev: Onur Güneş Ayas, ed. Virginia H. Aksan, Daniel Goffman vd., İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2011:161-182.

Algar, Hamid. "The Naqshbandiyya Order: A Preliminary Survey of its History and Significance". *Studia Islamica*, 44, 1976:123-152.

_____ "A Brief History of the Naqshbandi Order". *Naqshbandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Ed: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thiery Zarcone, Istanbul:Isis, 1990:3-44.

_____ *Wahhabism: A Critical Essa.*, New York: Islamic Publications International, 2002.

_____ "Nakşibendiyye". *İA (TDV)*, c:32, 2006:335-343.

Ali-Karamali, Shaista, DUNNE, Fiona. "The Ijtihad Contraversy". *Arab Law Quarterly*, 9, 3, 1994:238-257.

Allen, Calvin H., "The State of Masqat in the Gulf and East Africa, 1875-1829". *International Journal of Middle East Studies*, 14, 2, 1982:117-127.

Alorabi, Abdulrahman S. M., "The Ottoman Policy in the Hejaz in the Eighteenth Century: A Study of Political and Administrative Developments, 1143-1202 A.H./1731-1788". (Basılmamış Dr. Tezi), Utah: University of Utah, 1998.

Altundağ, Şinasi. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.

_____ "Mehmet Ali Paşa". *İA (MEB)*, c:7,1997:566-579.

Âlûsi, Mahmud Şükrü. *Tarih-i Necid*. Kahire, 1348.

Amri (al), Husayn b. Abdullah. *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*. London: ITHACA Press, 1985.

Amselle, Jean-Loup. "A Case of Fundamentalism in West Africa: Wahabism in Bamako". *Studies in Religious Fundamentalism*, ed. Lionel Caplan, New York: State University of New York Press, 1987:79-94.

Ansari, Abdul Haq. "Shah Waliy Allah Attempts to Revise 'Wahdat al-Wujûd'". *Arabica*, 35, 2, 1988:197-213.

Apelt, Fritz. *Aden*. Grossenhain, 1929.

Arendonk, C. V., "Şerîf". *İA(MEB)*, c:1 1, 1970:435-442.

_____ "Su'ûd, Âl". *EI*, (New Edition), c:9, 1997:903-905.

Armağan, Latif. "XVIII. yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller (Menâzilü'l-Hacc). *Osmanlı Araştırmaları*, 20, 2000:73-118.

Asad, T., *The Idea of An Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University Centre for Contemporary Arab Studies, 1986.

Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *İA(TDV)*, c:11, 1995:131-133.

Atay, Tayfun. *Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Ateş, Ahmet. "Asabiyet". *İA(MEB)*, c.1, 1978:663-664.

Attar, Ahmad Abdulğafur. *Muhammad b. Abdilvehhâb*. Beyrut: Dar al-Ilm li'l-Malayin, 1967.

Awad, Abdul Aziz M., "The Gulf in the Seventeenth Century". *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 12, 2, 1985:123-134.

Ayubi, Nazih. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*. çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları A.Ş., 1992.

Azmeh (el), Aziz. "Wahhabite Polity". *Arabia and the Gulf: From the Traditional Society to Modern States*, ed. Ian Richard Netton, Kent: Croom Helm Ltd., 1986:75-90.

_____ "Islamist Revivalism and Western Ideologies". *History Workshop*, 32, 1991:44-53.

_____ *Muhammad b. Abd el-Wahhab*. Beirut: Riad el-Rayyes Book, 2000.

_____ Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. çev: Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Azzavi, Abbas. *Tarihü'l Irak*. c:2, Bağdad, 1959.

Bain, Alexandra. *The Late Ottoman En'am-ı Şerîf: Sacret Text and Images in an Islamic Prayer Book*. Department of History in Art, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Victoria, 1999.

Balfour-Paul, Glen. *The End of Empire in the Middle East, Britain's Relinquishment of Power in her Last Three Arab Dependencies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Barkey, Karen. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. New York: Cornell University Press, 1994.

Becker, C. H., "Dihlevî". *İA(MEB)*, 3, 1945:585-590.

Bedir, Murteza, ÇELEBİ, İlyas, KOCA, Ferhat, vd. "Sünnet". *İA(TDV)*, c:38, 2010:150-159.

Bekr, Abdülvahab. *El-Devle el-Osmaniyye ve Mısr fi el-Sâni min el-Karn el-Sâmin Asr*. Kahire:Darü'l Maarif, 1931.

Benoist-Mechin, Jacques. *Arabian Destiny*. çev: Denis Weaver, London: Elek Books, 1957.

Berry, Donald L., *Islâm And Modernity Through the Writings of Islamic Modernist Fazlur Rahman*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2003.

Beydilli, Kemal. "Selim III". *İA (TDV)*, c:36, 2009:420-425.

Bilge, Mustafa L., "Dir'iye". *İA (TDV)*, c:9, 1994:374-375.

_____ "Suûd b. Abdülaziz". *İA (TDV)*, c:37, 2009:578.

Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdullah. *Muhammed b. Abdilvehhâb Da'vetuhû ve Siretuhû*. Riyad, 1995.

Blunt, Wilfrid Scawen. "A Visit to Jebel Shammar (Nejd). New Routes Through Northern and central Arabia". *Proceeding of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geograpy*, 2, 2, 1880:81-102.

_____ "A Visit to Jebel Shammar (Nejd). New Routes Through Northern and Central Arabia". *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 2, 2, 1880:81-102.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Dinî İhyâ Hareketi Olarak Vehhâbîliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri". (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1986.

Brawmann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden, 1972.

Brenner, Louis. "Muslim Thought in Eighteenth Century West Africa: The Case of Shaykh Uthman b. Fudi". *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, ed: Nehemia Levtzion, John O. Voll, Syracuse:Syracuse University Press, 1987:39-67.

Brockelmann, C., *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. Leiden, 1943.

_____ *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1964.

Brown, Daniel. *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. S. Kızılkaya, S. Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Burckhardt, John Lewis, ADAMS, William Y., "J. L. Burckhardt, Ethnographer". *Ethnohistory*, 20, 3, 1973:213-228.

Burrell, R. M., "Islamic Fundamentalism in the Middle East- a Survey if its Origins and Diversity". *Islamic Fundamentalism Papers Read at a Seminar Held at School of Oriental and African Studies, University of London on March 10th 1988*, Ed: R.M. Burrell, London: The Royal Asiatic Society, 1989:4-32 .

Burton, R. F., "Journey to Medina, with Route from Yambu". *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 24, 1854:208-225.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Cantwell Smith, Wilfred. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Cezzar, Mustafa, Sertoğlu, Mithat. *Resimli-Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi*. c:5, İstanbul: Güven Basımevi, 1971.

Choueiri, Youssef. *Islamic Fundamentalism*. London: Continium 1997.

Christie Hess, Andrew. "Islamic Civilization and the Legend of Political Failure". *Journal of Near Eastern Studies*, 44,1, 1985:2739.

Cole, Donald Power. *Nomads of the Nomads, The al-Murrah Bedouin of the Empity Quarter*. Illinois: AHM Publishing Corporation, 1975.

Cole, Juan Ricardo. *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Commins, David. "Traditional Anti-Wahhabi Hanbalism in Nineteenth-Century Arabia". *Ottoman Reform and Islamic Regeneration: Studies in Honor of Butrus Abu Manneh*, London, 2005:81-96.

_____ *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris, 2006.

Cook, Michael. "The Provenance of the Lam al-shihab fi Sırat Muhammad ibn Abd al-Wahhab". *Journal of Turkish Studies*, 10, 1986:79-86.

_____ "The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm". *The Islamic World, from Classical to Modern Times*, ed: C. E. Bosworth, Princeton, 1989:661-699.

_____ "The Expantion of the First Saudi State: The Case of Washm". *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honour of Bernard Lewis*, ed: Clifford E. Bosworth, Charles İssawi, Princeton, 1991: 661-699.

_____ "The Historians of Pre-Wahhabi Najd". *Studia Islamica*, 76, 1992a:163-176.

_____ "On the Origins of Wahhabism". *Journal of Royal Asiatic Society*, 1992b:191-202.

_____ *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Cook, Michael, Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *İA(TDV)*, c:30, 2005:491-495.

Copty, Atallah. "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century". *Die Welt des Islams*, 43, 3, 2003:321-348.

Crawfort, M. J.,"Civil War Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth Century Saudi Qadi's Dilemma". *International Journal of Middle East Studies*, 14, 3, 1982:228-229.

Crecelius, Daniel. The *Roots of Modern Egypt*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1981.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004

Cunningham, Allan. *Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution*. c:1, London: Frank Cass, 1993.

Çağatay, Neşet. "Vehhâbîlik". *İA(MEB)*,c:13, 1986:262-269.

Çavuş, Abdülaziz. "Vehhâbîlik". *Sebiliürreşad*, c:17, 22 Zilhicce 1337 (18 Eylül 1335):203-205.

_____ "Vehhâbîlik 3". *Sebiliürreşad*, c:18, 13 Muharrem 1338 (9 Teşrinievvel 1335):3-5.

_____ "Vehhâbîlik 4". *Sebiliürreşad*, c:18, 18 Safer 1338 (13 Teşrinisani 1335):64-68.

Çelenk, Mehmet. "Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri". (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999.

Çelik, Yüksel."III. Selim Devrinde Mısır'da Osmanlı-İngiliz Rekabeti (1798-1807)". *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order*, ed: Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010:351-366.

Çetin, Atilla. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır Valiliği, Osmanlı Belgelerine Göre*. İstanbul, 1998.

Dabaşi, Hamid. *İslâm'da Otorite*, çev. S. E. Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". *Journal of the American Oriental Society*, 113, 3, 1993:341-359.

_____ "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre Modern Islamic Thought". *Islamic Law and Society*, 7, 3, 2000:325–358.

Davies, Charles E., *The Blood Red Arab Flag An Investigation into Qasimi Piracy 1797-1820*. Exeter: Exeter University Press, 1997.

De Corancez, Alexandre Oliver. *The Founders of Saudi Arabia The History of the Wahabis from Their Origin Until the End of 1809*. çev. Eric Tabet, London: Garnet Publishing, 1995.

De Gaury, Gerald. *Rulers of Mecca*. London: George G. Harap and Co. Ltd., 1951.

De Goeje, M. J., "Arabistan: Topografya, İklim ve Mahsüller". *İA (MEB)*, c:1, 1978a:472-479.

_____ "Arabistan: Etnografya". *İA (MEB)*, c:1,1978b:481-486.

Dekmejian, Richard H.,WYSZOMIRSKI, Margaret J., "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan". *Comparative Studies in Society and History*, 14, 1972:193-214.

_____ "Islamic Revival: Catalysts, Catagories and Consequences". *The Politics of Islamic Revivalism, Diversity and Unity*, ed: Shireen T. Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1988:3-19.

De Santillana, David. "Law and Society". *The Legacy of Islam*, der: T. Arnold, A. Guillaume, Oxford: Clarendon Press, 1931:284-310.

Dickson, H. R. P., *The Arab of the Desert*. 1949.

Didier, Charles. *Sojourn with the Grand Sharif of Makkah*. Cambridge: the Oleander Press, 1985.

Dietl, Wilhelm. *Holy War*. çev: Martha Humphreys, New York: Macmillan Publishing Comp., 1984

Diffelen, R. W. van. *De leer der Wahhabieten*. (Basılmamış Doktora Tezi), Leiden: Leiden University, 1927.

Dodwell, Henry Herbert. *The Founder of Modern Egypt: A Study of Mohammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.

Doughty, Charles M.,"Travels in North-Western Arabia and Nejd". *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 6, 7, 1884:382-399.

_____ *Travels in Arabia Deserta*. c:1, Norwich: Fletcher and Son Ltd., 1964.

Dündar, Muhammed Mücahid. "Vehhâbîlik'te Tevhîd ve Şirk". İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.

Dykstra, Darrell. "The French Occupation of Egypt, 1798-1801". *The Cambridge History of Egyp*, ed: M. W. Daly, c:2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998:113-138.

Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*. çev. E. Ruhi Fığlalı, O. Eskicioğlu, İstanbul, 1970.

Ecer, Ahmet Vehbi. "Osmanlı Tarihinde Vehhâbî Hareketi". (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 1976.

_____ "Osmanlı Tarihinde Vehhâbî Hareketinin Sebep ve Sonuçları". *IX. Türk tarih Kongresi Ankara 21-25 Eylül 1981 Kongreye Sunulan Bildiriler*, c:3, Ankara: TTK 1989:1229-1237.

_____ *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri*. Ankara: ASAM, 2001.

Edens, Davis G., "The Anatomy of the Saudi Revolution". *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1, 1974:50-64.

Eickelman, Dale F., "Islam and the Languages of Modernity". *Daedalus*, 129, 1, 2000:119-135.

Emecen, Feridun. "Cezzâr Ahmed Paşa". *İA(TDV)*, c:7, 1993:516-518.

Ende, W., "Wahhabiyya". *EI²*, c:11, 2002:39-47.

Eren, A. Cevat, "Selim III". *İA(MEB)*, c:10, 1967:441-457.

Erk, Hasan Basri. "Vehabî Mezhebi". *Sebilürreşad*,181, 8:85-86.

Ermiş, Şule. "Vehhâbîlik'te Bid'at Anlayışı". İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Esposito, John L., "Tradition and Modernization in Islam". *Movements and Issues in World Religions*, ed: Charles Weihsun Fu, Gerhard E. Spiegler, New York: Greenwood Press, 1987.

_____ *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1987.

Esposito, John L., "Trailblazers of the Islamic Resurgence". *The Contemporary Islamic Revival, A Critical Survey and Bibliography*, ed: Y. Yazbeck Haddad, John O. Voll, John L. Esposito, New York: Greenwood Press, 1991:37-56.

Esposito, John. *İslâm Tehdidi Efsanesi*. çev: Ömer Baldık, Ali Köse, Talip Küçükcan), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Eş-Şeyh, Re'fet Guneymî. *Tarihu'l-Arabi'l-Hadis ve'l-Mu'asır*. Kahire, 1986.

Euting, Julius. "The Wahhabite Movement". *Arab World*, çev: A. Guillaume, 106, 1918:351-356.

Facey, William. *Riyadh The Old City From Its Origins Until The 1950s*. London: IMMEL Publishing Ltd., 1992.

Fahmy, Khaled. "The Era of Muhammad 'Ali Pahsa, 1805- 1848". *The Cambridge History of Egypt*, c:2, ed: M. W. Daly, Cambridge: Cambridge University Press, 1998:139-157.

Fahmy, Khaled. "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 'Nizâm-ı Cedîd' Ordusunda Çıkan İsyan". *Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma*, çev. Deniz Berktay, ed: Jane Hathaway, İstanbul: Alkım Yayınevi, 2007:201-214.

Fahmy, Khaled. *Paşanın Adamları Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*. çev. Deniz Karakolu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Fattah, Hala. *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf 1745-1900.* Albany: State University of New York Press, 1997.

Fattah, Hala. "Representations of self and the Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period". *International Journal of Middle East Studies*, 30,1, 1998:51-76.

Fattah, Hala. "'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930". *Journal of Islamic Studies*, 14, 2, 2003:127-148.

Fayda, Mustafa. "Bedevî". *İA (TDV)*, c:5, 1992:311-317.

Fetih, M. M., *El-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhâbîlik.* İstanbul: Hüsn-ü Tabiat Matbaası, 1340.

Fernea, Robert A., *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority in Southern Iraq.* Harvard University Press, 1969.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 1975:219-247.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri.* İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980.

Fischel, Walter J., "The Immigration of 'Arabian' Jews in the Eighteenth Century". *Proceedings of the American Academy for Jewsh Research*, 33, 1965:1-20.

Fisher, W. B., *The Middle East a Physical, Social and Regional Geography.* London: Methuen and Co. Ltd., 1971.

Fidan, Mehmet Akif. "Eyüp Sabri Paşa ve Tarihçiliği". (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.

Fleischer. "Briefwechsel Zwischen den Anführender Wahhabiten und dem Pasa von Damascus". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 11, 1857:427-443.

Flemming, Barbara. "Die Vorwahhabitische Fitna im Osmanischen Kairo 1711". *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara: TTK, 1976:55-65.

Freeth, Zahra, WINSTONE, H. V. F., *Explorers of Arabia from the Renaissance to the End of the Victorian Era.* New York: Holmes and Meirer Publishers, 1978.

Freih (al), Mohamed. "*The Historical Background of the Emergence of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb*". (Basılmamış Doktora Tezi), Los Angeles: University of California, 1990.

Friedland, Roger. "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation". *Annual Review of Sociology*, 27, 2001:125-52.

Friedmann, Johannan. *Shaykh Ahmad Sirhindi.* Montreal: McGill-Queen Up., 1971.

Gaury, Gerald De. *Rulers of Mecca*. London, 1951.
Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System". *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Ed: Michael Banton, London: Tavistock, 1980.
Gellner, Ernest. "A Pendulum Swing Theory of Islam". *Annales de Sociologie*, 1968:5-14.
_____ *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
Gibb, H. A. R.-Kramers, J. H., "Bid'a". *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953:62.
Gibb, H. A. R.-Holt, P. M., *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922 A Political History*. London: Cornell University Press, 1966.
Gibb, H. A. R., "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate". *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, 3,1948:26-410.
_____ *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon Books, 1972.
_____ *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy, K. Dönmez, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
_____ *İslâm'da Modern Eğilimler*. çev. M. Kürşat Atalar, Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.
Gilsenan, M., *Recognising Islam*. London: Croom Helm, 1982.
Goldberg, Jacob. "The Shi'i Minority in Saudi Arabia". *Shi'ism and Social Protest*, ed. J. R. I. Cole, N. R. Keddie, New Haven: Yale University Press, 1986:230-246.
Graham, G. S., *Great Britain in the Indian Ocean 1810-1850*. Oxford, 1968.
Graham, W. A., "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation". *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 3, 1993:495-522.
Göyünç, Nejat. "Ottoman Central Administration and Arab Provinces (1870-1910)". *Studies on Turkish-Arab Relations Annual*, Istanbul: Divit A. Ş., 1986:76-85.
Gözüberk, Yusuf İskender. "Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhâbî Devleti". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
Guarmani, Carlo. *Northern Najd A Journey from Jerusalem to Anaiza in Qasim*. çev. Lady Capel-Cure, London: The Argonaut Pres 1938.
Güler, Mustafa. *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfi Yayınları, 2002.
Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Din*. sadeleştiren: M. M. Söylemez, M. Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
Haar, J. G. J., "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi". *Manuscript of the Middle East*, 3, 1988:41-44.

Haddad, George M., "Fathallah al-Sayegh and His Account of a Napoleonic Mission among the Arab Nomads: History of Fiction". *Studia Islamica*, 24, 1966:107-123.

Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate". *Journal of the American Oriental Society*, 117, 2, 1997:253-277.

Haddad, Yvonne Yazbeck. "The Revivalist Literature and the Literature on Revival: An Introduction". *The Contemporary Islamic Revival A Critical Survey and Bibliography*, ed. Y. Y. Haddad, J. O. Voll, J. L. Esposito, New York: Greenwood Press, 1991:3-22.

Halil, Muhammed. "Kuzey Afrika'da Rönesans: Senûsiyye Hareketi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. E. erken, ed: M. M. Şerîf, c:4, Istanbul: İnsan Yayınları, 1991:253-278.

Halis, İshak. "Vehhâbîlik ve Ehl-i Sünnet'e Göre Şefaat Görüşü". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991.

Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?". *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1, 1984:3-41.

Halliday, Fred. *Arabia without Sultans*. London: Saqi Books, 2002.

Hamidullah, Muhammed. "Sünnet". *İA(MEB)*, c:11, 1979:242-245.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800*. London: Pearson Longman, 2008.

Hermansen, Marcia K., "Shah Wali Allah of Delhi's 'Hujjat Allah al-Baligha': Tension between the Universal and the Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation". *Studia Islamica*,63, 1986:143-157.

Hiskett, M., "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25, 1/3, 1962:577-596.

_____ *The Development of Islam in West Africa*. London: Logman, 1984.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*. c:3, çev. E. Akat, İstanbul:İz Yayıncılık, 1993.

Hoebink, Michel. "Thinking about Renewal in Islam:Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization". *Arabica*, 46, 1, 1999:29-6.

Holt, P. M., *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922 A Political History*. New York: Cornell University Press, 1966.

_____ "The Later Ottoman Empire in Egypt and the Fertile Crescent". *The Cambridge History of Islam*, c:1, Cambridge: Cambridge University Press, 1970:374-393.

Hoskins, H. L., *British Routes to India*. New York: Longman 1928.

Hourani, A. H., *Great Britain and the Arab World*. London: John Murray, 1945.

_____ "The Changing face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century". *Studia Islamica*, 8,1957:89-122.

_____ *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge 1983.

Hourani, George. *Arab Seafaring in the Indian Ocean*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Huart, Clément. *Arap ve İslâm Edebiyatı*. çev. Cemal Sezgin, Ankara: TİSA Matbaacılık Trs.

İbrahim, Hasan Ahmed. "The Egyptian Empire, 1805-1885". *The Cambridge History of Egypt*, ed: M. W. Daly, c:2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998:198-216.

Ingram, Edward. "A Preview of the Great Game in Asia-I: The British Occupation of Perim and Aden in 1799". *Middle Eastern Studies*, 9, 1, 1973a:3-18.

_____ "A Preview of the Great Game in Asia-II: The Proposal of an Alliance with Afghanistan, 1798- 1800". *Middle Eastern Studies*, 9, 2, 1973b:157-174.

_____ "A Preview of the Great Game in Asia-III: The Origins of the British Expedition to Egypt in 1801". *Middle Eastern Studies*, 9, 3, 1973c:296-314.

_____ "A Preview of the Great Game in Asia-IV: British Agents in the Near East in the War of the Second Coalition, 1798-1801". *Middle Eastern Studies*,10, 1, 1974:15-35.

_____ "From Trade to Empire in the Near East-II: The Repercussions of the Incident at Nakhilu in 1803". *Middle Eastern Studies*, 14, 2, 1978a:182-204.

_____ "From Trade to Empire in the Near East: The Repercussions of the Incident at Nakhilu in 1804". *Middle Eastern Studies*, 14, 1978b:193-198.

_____ "From the Trade to Empire in the Near East-III: The Uses of the Residency at Baghdad 1794-1804". *Middle Eastern Studies*, 14, 3, 1978c:278- 306.

_____ "A Scare of Seaborne Invasion: The Royal Navy at the Strait of Hormuz, 1807-1808". *Military Affairs*, 46, 2, 1982:64-68.

_____ "Illusions of Victory: The Nile, Copenhagen, and Trafalgar Revisited". *Military Affairs*, 48, 3, 1984:140-143.

_____ "The Geopolitics of the First British Expedition to Egypt-III: The Red Sea Campaign, 1800-1". *Middle Eastern Studies*, 31, 1, 1995a:146-169.

_____ "The Geopolitics of the First British Expedition to Egypt-IV: Occupation and Withdrawal, 1801-3". *Middle Eastern Studies*, 31, 2, 1995b:317-346.

Issawi, Charles. "Arabia Introduction". *The Economic History of the Middle East 1800-1914*, ed: Charles Issawi, Chicago: Chicago University Press, 1966:293-304.

Işık, Hüseyin Hilmi. *Tam İlmihâl. Saâdet-i Ebediye.* İstanbul: Işık Yayınları, 1970.

_____ *Vehhâbîye Nasîhat.* İstanbul: Işık Yayınları, 1970.

_____ *Dinde Reformcular.* İstanbul: Işık Yayınları, 1970.

_____ *Ehl-i Sünnet Yolu.* İstanbul: Işık Yayınları, 1970.

Itzkowitz, Norman. "Eighteenth Century Ottoman Realities". *Studia Islamica*, 16, 1962:73-94.

_____ "Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire". *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. T. Naff, R. Owen, Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1977:15-26.

İbn Cüneydil, Sa'd. *Bilâdü'l Cavf.* Riyad: Darü'l-Yemame, 1981.

İlhan, Mehmet. *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

İnalcik, Halil. "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration". *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed: Thomas Naff, Roger Owen, Illinois: Southern Illinois University Press, 1977:27-52.

_____ "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700". *Archivum Ottomanicum*, 6, 1980:283-337.

İnayet, Hamid. *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri.* çev: Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Yöneliş, 1997.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Jalbani, G. N., *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi.* Lahore, 1967.

_____ *Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserler.* çev: H. Nureddin, İstanbul, 2002.

Juhany (al), Uwaidah M., "The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social, Political Economic and Religious Conditions in Najd during Three Centuries Preceding the Wahhabi Reform Movement". (Basılmamış Doktora Tezi), Washington: Washington University, 1983.

Kaba, Lansine. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa.* Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Kabakci, Enes. "Napoléon Bonaparte'ın Mısır Seferi". *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi Selim III and His Era from An-*

cien Régime to New Order, ed: Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010:339-350.

Kadiri, Zakir. "Vehhâbîler 1". *Türk Yurdu*, 1, 2, 1340:122-130.

_____ "Vehhâbîler 3". *Türk Yurdu*, 1, 5, 1341:389-402.

Kandemir, M. Yaşar, Karaman, Hayreddin, Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel". *İA (TDV)*, c:2, 1989:75-86.

Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Istılahlarına Bakışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1, 1986a:53-61.

_____ "İbn Teymiyye'nin İlk Sufilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1, 1986:63-67.

Karal, Enver Ziya. *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1808)*. İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1938.

_____ *Osmanlı Tarihi Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. c:5, Ankara: TTK, 1988.

Karaman, Hayreddin. "İslâm Dünyasında Yeni İçtihad Teşebbüsleri". *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu 16-18 Eylül 1985*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985:183-198.

Karpat, Kemal H., "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908". *International Journal of Middle East Studies*, 3, 3, 1972:243-281.

_____ *İslâm'ın Siyasallaşması*. çev: Ş. Yalçın, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Kavak, Özgür. "Zor Zamanlarda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı". *Dîvan İlmî Araştırmalar*, 9, 17, 2004:117-145.

Kazvinî, Allame Hasan. *Haremeyn Haramileri*. çev: Kadri Çelik, İstanbul: Evrensel Yayıncılık ty.

Kechichian, Joseph A., "The Role of the Ulemâ in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia". *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1, 1986:53-71.

Keddie, Nikki R., "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism". *Comparative Studies in Society and History*, 36, 3, 1994:463-487.

Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

_____ Arabia, the Gulf and the West. New York: Basic Books, 1980.

Kepel, Gilles. *The War for Muslim Minds*. çev: P. Ghazaleh, Cambridge: The Belknap Press, 2004.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World the Role of Ideas and Ideals in Politics*. London: The Johns Hopkins Press, 1970.

Khan, Sarfraz. *Muslim Reformist Politic Thought Revivalist, Modernist and Free Will.* New York: Routledge Curzon, 2003.

Khoury, Dina Rizk. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu Musul. 1540-1834*, çev: Ülkün Tansel, İstanbul: Tarih Vekfi Yurt Yayınları, 2003.

_____ "Hakiki Müslüman Kimdir? On dokuzuncu Yüzyıl Bağdadı'ndaki Reform Polemikçileri Arasında Dışlanma ve Kabul Edilme". *Erken Modern Osmanlılar İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, çev: Onur Güneş Ayas, ed: Virginia H. Aksan, Daniel Goffman vd., İstanbul: Timaş Yayınları, 2011:343-367.

Kılıç, Orhan. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihatı.* Elazığ: Ceren Matbaacılık, 1997.

Kılıç, Rüya. *Osmanlıda Seyyidler ve Şerîfler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Kınık, Hatice. "Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdilvehhâb ve Seyyid Kutıb Örneği". (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2005.

Knysh, Alexander. "A Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil". *Die Welt des Islams*, 44, 1, 2004:3-26.

Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi". *İA(TDV)*, 15, 1997:525-546.

Koca, Ferhat, Özervarlı, M. Sait, Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *İA (TDV)*, 20, 1999:391-414.

Koç, Veysel. "Vehhâbîlik ve Temel İlkeleri". (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.

Kufralı, Kasım, "Birgivî". *İA (MEB)*, c:2, 1979:634.

Kur'an-ı Kerim. çev: Şaban Döğen, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat 2001.

Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suûd Devleti'nin Ortaya Çıkışı*. Ankara: TTK, 1998.

_____ "Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1517-1919)". *Yeni Türkiye Osmanlı Özel sayısı*, 1,31, 2000:128-137.

_____ "Suûdîler". *İA (TDV)*, 37, 2009:584-587.

Küçükcan, Talip. "Some Reflections on the Wahhabiyah Movement". *Hamdard Islamicus*, 28, 3, 1995:1-6.

Lambton, A. K. S., "The Clash of Civilizations: Authority, Legitimacy and Perfectibility". *Islamic Fundamentalism*, ed: R. M. Burrell, London: Royal Asiatic Society, 1989:33-52.

Lancaster, William O., "The Development and Function of the Shaykh in Nomad/Settler Symbiosis". *Arabian Studies*, 6, 1982:195-204.

Laoust, H., "Ibn Taymiyya". *EI*, c:3, 1971:951-955.

_____ *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev: E. R. Fığlalı, S. Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Lapidus, Ira M., "The Golden Age: The Political Concepts of Islam". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524, 1992:13-25.

_____ *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*. çev: İ. S. Üstün, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1996.

_____ "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40, 4, 1997:444-460.

_____ *İslâm Toplumları Tarihi*. çev: Y. Aktay, c:1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Layish, Aharon. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine". *Journal of the American Oriental Society*, 107, 2, 1987:279-292.

Lebkicher, Roy, Rentz, George, Steineke, Max. *The Arabia of Ibn Suûd*. New York: Russell F. Moore Company, 1952

Le Gall, Dina. "Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods". *Studia Islamica*, 97, 2003:87-119.

Levy, Avigdor. "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in the Eighteenth Century". *Middle Eastern Studies*, 18, 3, 1982:227-249.

Levtzion, Nehemia. "The Eighteenth Century Background to the Islamic Revolutions in West Africa". *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion, John O. Voll, Syracuse: Syracuse University Press, 1987:21-38.

Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Söylemi*. çev: Ü. Oskay, İstanbul: Cep Kitapları, 1997.

_____ *İslâm'ın Krizi*. çev: A. Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.

Little, Donald P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya". *International Journal of Middle East Studies*, 4, 3, 1973:311-327.

Litvak, Meir. "The Finances of the 'Ulama' Communities of Najaf and Karbala, 1796-1904". *Die Welt des Islams*, 40, 1, 2000:41-66.

Longrigg, Stephen. *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford, 1925.

Macdonald, D. B., "İcma". *İA (MEB)*, c:5/2, 1968:926-927.

_____ "İctihad". *İA (MEB)*, c:5/2, 1968:927-928.

Mackesy, Piers. *The War in the Mediterranean 1803-1810*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____ *British Victory in Egypt, 1801*. London: Routledge, 1995.

Mackie, J. B., "Hasa: An Arabian Oasis". *The Geographical Journal*, 63, 3, 1924:189-207.

Makdisi, George. "İbn Taymiya: A sufi of Qadiriya order". *American Journal of Arabic Studies* I, 1973:118-29.

_____ "The significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History". *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1, 1979:1-8.

_____ "Kadirî Sufisi İbn Teymiyye". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev: V. Göktaş, 8,19, 2007:401-411.

Mandaville, Jon E., "The Otoman Province of al-Hasa in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *Journal of American Oriental Society*, 90, 3, 1970:486-513.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Londra, 1936.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. çev: M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

_____ *Din ve İdeoloji*. Ankara: İletişim Yayınları, 2004.

Margoliouth, D. S., "Wahhabis". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c:12, Edinburgh: T. And T. Clark, 1921:660-662.

_____ "The Heart of Arabia: A Record of Travel and Exploration by H. St. J. B. Philby". *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 2, 4, 1923:827-829.

_____ "Wahhabiya". *EI*[1], c:4, 1934:1144-1148.

Marsot, Afaf Lufi Al-Sayyid. "The Political and Economic Functions of the Ulama' in the 18th Century". *Journal of the Economic and social History of the Orient*, 16, 2-3, 1973:130-154.

_____ *Egypt in the Rein of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____ *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*. çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih vakfi Yurt Yayınları, 2007.

Marston, Thomas E., *Britain's Imperial Role in the Red Sea Area 1800-1878*. Hamden: The Shoe String Press, 1961.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmet Efendi*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları 2008.

Martın, B.G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Marx, Emanuel. "The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East". *American Anthropologist*, 79, 2, 1977:343-363.

Matthews, Charles D., "A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the 'Merits' of Jerusalem and Paletsine". *Journal of American Oriental Society*, 56, 1, 1936:1-21.

Maududi, Abu'l-A'la. *A short History of Revivalist Movement in Islam*. Lahore: Islamic Publication, 1998.

Mcgowan, Bruce. "Âyanlar Çağı, 1699-1812". *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev: A. Berktay, ed: H. İnalcık, D. Quataert, c:2, İstanbul: Eren Yayıncılık 2004:761-884.

Meninski, Franciscus a Mesgnien. *The Saurus Linguarum Orientalium Lexicon*. c:1, İstanbul: Simurg, 2000.

Metcalf, Barbara Daly. Islamic *Revival in British India: Deoband 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Miles, S. B., "On the Border of the Great Desert: A Journey in Oman (Continued)". *The Geographical Journal*, 36, 4, 1910:405-425.

Musil, Alois. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. c:13, New York, 1928.

_____ *In the Arabian Desert*. New York: Horace Liveright, 1930.

Mutçali, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Mücahit, Huriye Tevfik. *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev: V. Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Nafi, Basheer M., "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani". *Die Welt des Islams*, 42, 3, 2002a:307-355.

_____ "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an". *International Journal of Middle East Studies*, 34, 3, 2002b:465-494.

Nasir, A. M., *Eş-Şeyhü'l-İmam Muhammed İbn Abdilvehhâb ve Menhacuhu fi Mebâhisü'l Akide*. Beyrut: Darü'l-Şuruk, 1983

Nevo, Joseph. "Religion and National Identity in Saudi Arabia". *Middle Eastern Studies*, 34, 3, 1998:34-53.

Nieuwenhuis, Tom. *Politics and Society in Early Modern Iraq, Mamluk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule Between 1802-1831*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Nizami, K. A., "Shah Wali-Ullah Dehlavi and Indian Politics in the 18th Century". *Islamic Culture*, 25, 1951:133-145.

Nyang, Sulayman. "West Africa". *The Politics of Islamic Revivalism, Diversity and Unity*, ed: Shireen T. Hunter, Bloomington: Indiana Universty Press, 1988:204-225.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Türk Heterodoksi Tarihinde *Zındık*, *Hâricî*, *Rafizî*, *Mülhid* ve *ehl-i Bid'at* Deyimlerine Dair Bazı Düşünceler". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, 1981-1982:507-520.

_____ "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritenizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'". *Türk Kültürü Araştırmaları*, 17-21/1-2, 1983:208-225.

_____ *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1998.

_____ "Din ve Düşünce". *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Feza Gazetecilik 1999:107-193.

_____ "Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm, Problematik Bir Yaklaşım Denemesi". *XIII. Türk Tarih Kongresi Ankara, 4-8 Ekim 1999 Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: TTK, 2002:1-21.

Ochsenwald, William. "Saudi Arabia and The Islamic Revival". *International Journal of Middle East Studies*, 13, 3, 1981:271-286.

_____ Religion, *Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

_____ "Saudi Arabia". *The Politics of Islamic Revivalism, Diversity and Unity*, ed: Shireen T. Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1988:103-115.

_____ *Economy and State in Ottoman-Arab History*. İstanbul: The Isıs Press, 1998.

O'fahey, Rex S., Karrar, Ali Salih. "The Enigmatic Imam:The Influence of Ahmed Ibn Idris". *International Journal of Middle East Studies*, 9, 2, 1987:205-219.

O'kinealy, James. "Translation of an Arabic Pamphlet on the History and Doctrines of the Wahhabis, written by the Grandson of Abdul Wahhâb Founder of Wahhâbism". *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 43, 1874:68-82.

Orhonlu, Cengiz. "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahilleri'nde Osmanlılar". *Tarih Dergisi*, 16, 1961:1-24.

_____ "1559 Bahreyn Seferine Âid Bir Rapor". *Tarih Dergisi*, 17, 22, 1967:1-16.

_____ *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti*. Ankara: TTK, 1996.

Owen, Roger. "The Middle East in the Eighteenth Century An 'Islamic' Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West". *Bulletin British Society for Middle Eastern Studies*, 3,2, 1976:110-117.

Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *İA (TDV)*, c:30, 2005:491-495.

Özaydın, Abdülkerim. "Aneze". *İA (TDV)*, c:3, 1991:195-196.

Özbaran, Salih. "XVI. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu". *Tarih Dergisi*, 25, 1971:51-78.

_____ "XVI. Yüzyılda Arabistan'da Osmanlı Yönetiminin Ekonomik Kaynakları -Yemen ve Lahsa Beylerbeylikleri-". *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte I. Uluslararası Konferansı Bildirileri*, Ankara: HÜ Türkiye ve Orta Doğu Araştırma Enstitüsü 18-22 Haziran 1979: 26-30.

Özcan, Azmi. "Eyüp Sabri Paşa". *İA (TDV)*, c:12, 1995:8-9.
Özkaya, Yücel. *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık*. Ankara: TTK 1994.
Öztuna, Yılmaz. *Büyük Osmanlı Tarihi*. c:5, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
_____ *Devletler ve Hânedanlar Türkiye (1074-1990)*. c:2, Ankara: Kültürve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
Parkinson, C. N., *Edward Pellew, Viscount Exmouth, Admiral of the Red*. London, 1934.
_____ *War in the Eastern Seas, 1793-1815*. London, 1954.
Patai, Raphael. "Nomadism: Middle Eastern and Central Asian". *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, 4, 1951:401-414.
Paton, A. A., *A History of the Egyptian Revolution, From the Period of the Memlukes to the Death of Mohammed Ali*. c:2, London: Trübner and Co. 1863.
Pearson, Harlan Otto. "Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tariqah-ı Muhammedîyah". (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Duke University, 1979.
Pelly, Lewis. "A Visit to the Wahabee Capital, Central Arabia". *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 9, 6, 1864-1865:293-296.
Peskes, Esther. *Muhammad B. Abdalwahhab (1703-92) Im Widerstreit: Untersuchungen Zur Rekonstruktion Der Frühgeschichte Der Wahhabiya*, Stuttgart: Steiner, 1993.
_____ "Die Wahhabiya Als Innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund Anti-Wahhabitischer Publikationen in der Zeitgenössischen Türkei". *Die Welt des Islams*, 40, 3, 2000:344-374.
_____ "Wahhabiyya". *EI²*, c:11, 2002:39-45.
_____ "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbîlik". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Çelenk, 12, 2, 2003:413-429.
Peters, F. E., The Hajj The Muslim Pilgrimage to Mecca and Holy Places. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Peters, Rudolph. "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam". *Die Welt Des Islams*, 20, 1980:131-145.
_____ "The Battered Dervishes of Bâb Zuwayla. A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo". *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islâm*, ed: N. Levtzion, J. O. Voll, New York: Syracusa University Press, 1987: 93-115
_____ *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener, 1996.
Peterson, J. E., "Tribes and Politics in Eastern Arabia". *Middle East Journal*, 31, 1977:297-312.

_____ "The Arabian Peninsula in Modern Times: A Historiographical Survey". *The American Historical Review*, 96, 5, 1991:1435-1449.

_____ *Historical Dictionary of Saudi Arabia*. Metuchen: Scarecrow Press, 1993.

Phoenix. "A Brief Outline of the Wahabi Movement". *Journal of the Central Asian Society*, 1930:401-416.

Phillby, Harry St. John B., "Southern Najd". *The Geographical Journal*, 55, 3, 1920a:161-185.

_____ "Across Arabia: From the Persian Gulf to the Red Sea". *The Geographical Journal*, 56, 6, 1920b:446-463.

_____ *The Heart of Arabia: A Record of Travel and Exploration*. c:1, London: G.P. Putnam's Son, 1923.

_____ *Arabian of the Wahhabis*. London: Constable, 1928.

_____ *Sa'udi Arabia*. London: Ernest Ben, 1955.

Piscatori, James P., "Ideological Politics in Sa'udi Arabia", *Islam in the Political Process*. ed: J. P. Piscatori, Cambridge: Cambridge University Press, 1983:56-72.

Purgstall, Baron von Hammer. "XVIII. Asırda Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Teşkilatı ve Bâb-ı Âli". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, çev: Halit İlteber, 7, 2-3, Ty.:564-586.

P. Z. C., "Review: The Wahhabi King". *The Geographical Journal*, 71, 6, 1928:592-594.

Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press, 1965.

Rahman, Fazlur. "The Thinker of Crisis: Shah Waliy-Ullah". *Pakistan Quarterly*, 6, 2, 1956:44-48.

_____ "The Reformer of the 2nd Millennium". Pakistan Quarterly, 1957:45-48

_____ "Revival and Reform in Islam". *The Cambridge History of Islam*, Ed: P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1970:632-656.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago:The University of Chicago Press, 1982.

_____ "İslâm'da Başkaldırı Hukuku". *İslâmî Araştırmalar*, 8, 2, 1995:133-138.

_____ *İslâm*. çev: M. Dağ, M. Aydın, Anakara: Selçuk Yayınları, 1996.

_____ *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. çev: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

_____ *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. çev: A. Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

_____ *İslâmî Yenilenme Makaleler 1*. çev: A. Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Rasheed (al), Madawi. *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty*. New York: I. B. Taurus, 1991.

_____ "Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 19, 2, 1992:144-154.

_____ *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____ *Contesting the Saudi State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Raswan, Carl R., "Tribal Areas and Migration Lines of the North Arabian Bedouins". *The Geographical Review*, 20, 3, 1930:494-502.

Raunkiaer, Barclay. *Through Wahhabiland on Camelback*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968

Raymond, Jean. *Vehhâbîler'in Ortaya Çıkışı*. çev: R. Adıbelli, Adana: Karahan Yaynları, 2010.

Razi, Hossein. "Legitimacy, Religion and Nationalism in the Middle East". *The American Political Science Review*, 84, 1, 1990:69-91.

Reckendorf. "Aneze". *İA(MEB)*, c:1:433-434.

Reichmuth, Stefan. "Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Century: Topics and Biographies: Introdiction". *Die Welt des Islams*, 42, 3, 2002:281-288.

Reissner, Johannes. "Kerbela 1802, Ein Werkstattbericht Zum 'Islamischen Fundamentalismus' Als Es Ihn Noch Nicht Gab". *Die Welt des Islams*, 28, 1988:431-444.

Rentz, George Snavely. "Muhammad İbn Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia". (Basılmamış Doktora Tezi), Berkeley: University of California, 1948.

_____ "Notes on Oppenheim's 'Die Beduinen'". *Oriens*, 10, 1, 1957:77-89

_____ "The Wahhabis". *Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict*, c.2, ed: A.J. Arberry, 1969:270-284.

_____ "Wahhabism and Saudi Arabia". *The Arabian Peninsula Society and Politics*, ed: Derek Hopwood, London: George Allen And Unwin Ltd., 1972:54-66.

Reyhanî, Emin. *Mulûku'l-Arab*. c:2, Beyrut, 1987.

Rose, J. Holland. "The Political Reactions of Bonaparte's Eastern Expedition". *The English Historical Review*, 44, 173, 1929:48-58.

Rosenfeld, Henry. "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 95, 2, 1965:174-194.

Rostovtzeff, Mehhail I., *Caravan Cities*. Oxford: Clarendon Press, 1932.

Rustum, J., *A Calendar from the Royal Archives of Egypt Relating to the Affairs of Syria*. Beyrut: The American Press, 1940.

Rutter, Eldon. "The Hejaz: The Fourth "Asia Lecture". Read at the Evening Meeting of the Society on 3 November 1930", *The Geographical Journal*, 77, 2, 1931:97-108.

Saab, Hassan. *The Arab Federalist of the Ottoman Empire*. Amsterdam: Djambatan, 1958.

Sabini, John. *Armies in the Sand The Struggle for Mecca and Medina*. London: Thames and Hudson Ltd., 1981.

Safiullah, Sheikh M., "Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn'Abd Al-Wahhab and Taqıyy Al-Din Ahmad Ibn Taymiyya". *Hamdard Islamicus*, 10, 1, 1987:67-83.

Said, Emin. *Siretü'l İmami'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*. Beyrut: Şeriketü'l Tevziyü'l Arabiyye, 1384.

Saidî, Abdülmüte'al. *el-Müceddidûne fi'l-İslâm*. Kahire:Mektebetü'l-Adâb 1962.

Sakaoğlu, Necdet. "Bedevîlikten Vehhâbî-Suûdî İmparatorluğu'na". *Toplumsal Tarih*, 23, 4, 1995:23-25

Salibi, Kemal S., "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times". *Middle Eastern Studies*, 15, 1, 1979:70-81.

Salzmann, Ariel. "An Ancien Régime Revisited:'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire". *Politics and Society*, 21, 1993:393-423

_____ "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire". *Extending Citizenship, Reconfiguring States*, ed: M. Hanagan, C. Tilly, Lanham: Rowman and Littlefield, 1999:37-67.

_____ *Modern Devleti Yeniden Düşünmek Osmanlı Ancien Régime'i*. Çev: A. Özdemir, İstanbul: İletişim Yayıncılık A.Ş., 2011.

Salzman, Philip C., "Ideology and Change in the Middle Eastern Tribal Societies". *Man*, 13, 4, 1978:618-637.

_____ "Tribal Organisation and Subsistence: A Response to Emanuel Marx". *American Anthropologist*, 81, 1, 1979:121-125.

Saricaoğlu, Fikret. *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfi (TATAV) Yayınları, 2001.

Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*, çev: M. Dağ, A. Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay.

Schleifer, J., "Der'iyye". *İA (MEB)*, c:3, 1945:542.

Seleny, Anna. "Tradition, Modernity and Democracy: The Many Promises of Islam *Perspectives on Politics*, 4, 3, 2006:481-494.

Seyfi, Ali Rıza. "Cezirетü'l-Arab ve Tarih-i Siyâsî-i Ahirine Aid Bir Kaç Söz". *Donanma Mecmuası*, 4, 1326.

Seyyid (el) Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Shaafy (al), Muhammed Said. "The Sa'udi Dynasty and Wahhabism". *The Proceedings of the Pakistan History Conference (Sixteenth Session)*, Karachi, 1968:52-57.

Shaalan, Mohammed."Political-Psychological Influences in Islamic Revivalist Movements". *Political Psychology*, 7, 4, 1986:811-816.

Shapiro, Sheldon. "Morality in Religious Reformations". *Comparative Studies in Society in History*, 18, 4, 1976:438-457.

Sharabi, H. B., *Governments and Politics of the Middle East in the Twentieth Century*. Canada: D. van Nostrand Company, 1962.

Shaw, Stanford J., *Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. Harvard University Press, 1962.

_____ "The Ottoman Archives as a Source for Egyptian History". *Jounal of the American Oriental Society*, 83, 4, 1963:447-452.

_____ "The Origins of Ottoman Military Reform: The Nizâm-ı Cadid Army of Sultan Selim III". *The Journal of Modern History*, 37, 3, 1965:291-306

_____ *Between Old and New*. Cambridge: Harvard University Paress, 1971.

_____ *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu (1789-1807)*. çev: H. Güldü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.

Shimmel, Annemarie. *Islâm in the Indian Subcontinent*. Leiden: E.J. Brill, 1980.

Sıddıki, Abdülhamid. "Arabistan, Yemen, Irak, Suriye ve Lübnan'da Rönesans:Muhammed İbn Abdulvahhab ve Hareketi". *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev: Lamii Güngören, ed: M.M. Şerif, c:4, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991:241-251.

_____ "Şah Veliyullah Dehlevî". *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev: Yusuf Ziya Cömert, ed: M.M. Şerif, c.4, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991:345-365.

Sıddıqi, Mazheruddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1993.

Sinoue, Gilbert. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Son Firavun*. çev: A. C. Akkoyunlu, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999.

Sirriyeh, Elizabeth. "Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism". *Bulletin British Society for Middle Eastern Studies,* 16, 2, 1989:123-132.

_____ "AL-Su'ud". *EI²*, c:9, Leiden: Brill, 1997:903-905.

Silahşör. "Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab". *Tarih Vesikaları*, yay: Selahattin Tansel, 1/7 İstanbul, 1958:294-320.

_____ "Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab". *Tarih Vesikaları*, yay: Selahattin Tansel, 1/8 İstanbul 1961:440-454.

Smalley, W. F., "The Wahhabis and Ibn Sa'ud". *Moslem World*, 22, 1932:227-246.

Spooner, Brian. "Desert and Sown: A New Look at and Old Relationship". *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed: T. Naff, R. Owen, Illinois: Southern Illinois University Press, 1977: 236-249.

Stewart, Frank H., "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature". *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987:473-490

Stoddard, Lothrop. *The New World of Islam*. New York, 1925.

Stratkötter, Rita. *Von Kairo nach Mekka. Sozial und Wirtschaftsgeschichte der Pilgerfahrt nach den Berichten des Ibrahim Rif'at Basa: Mir'at al-Haramain*. Islamkundliche Untersuchungen-Band 145, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Süreyya, Mehmed. *Sicil-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. c:1, 3, haz: A. aktan, A. Yuvalı, Mustafa K., İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.

Şahin, Nihat. "Vehhâbîlik'te Bid'at Anlayışı". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.

Şeker, Fatih M., "Hüseyin Kazım Kadri'ye Göre Vehhâbîlik". (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.

_____ *Osmanlılar ve Vehhâbîlik Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

Şen, Adil. *Osmanlıda Dönüm Noktası (III. Selim Hayatı ve Islâhatları)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2003.

Şerefeddîn, M., "İslâm'da ilk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler". *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 14, 1930:1-27.

Şibay, Halim Sabit. "Cihad". *İA (MEB)*, c:3, 1977:164-170.

Tasseron, Ella Landau. "'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition". *Studia Islamica*, 70, 1989:79-117.

Thomas, Bertram. "The South-Eastern Borderlands of Rub'al Khali". *The Geographical Journal*, 73, 3, 1929:193-212.

Tibi, Bassam. *Islam Between Culture and Politics*. New York: Palgrave, 2001.

Toynbee, Arnold J., "A Problem of Arabian Statesmanship". *Journal Of the Royal Institute of International Affairs*, 8, 4, 1929:367-375.

Traboulsi, Samer. "An Early Refutation of Muhammad Ibn 'Abd Al-Wahhab's Reformist Views". *Die Welt des Islams*, 42, 3, 2002:373-415.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm Eleştirel Bir Yaklaşım*. çev: Y. Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991.

Unan, Fahri. "Dinde Tasfiyecilik yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhalefet: Birgivî Mehmet Efendi". *Türk Yurdu*, 10, 36, 1990:33-42.

Uthaymin (al), Abd Allah Salih. *Muhammad ibn Abd al-Wahhab The Man and His Works*. London: I.B. Tauris, 2009.

_____ *Eş-Şeyh Muhammed İbn Abdilvehhâb*. Riyad, 1986.

Uzunçarşili, İsmail Hakkı. *Mekke-yi Mükerreme Emirleri*. Ankara: TTK, 1972.

_____ *Osmanli Tarihi*. c:4/1, Ankara: TTK, 2007.

Vaglieri, L. V., *Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi*. çev: E. R. Fığlalı, Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Vassiliev, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. London: Saqi Books, 1998.

Vida, G. Levi Della. "Hâricîler". *İA (MEB)*, c:5, 1950:232-236.

Vikor, Knut S., "Jihad 'İlm and Tasawwuf: Two Justifications of Action from the Idrisi Tradition". *Studia Islamica*, 90, 2000:153-176.

Voll, John O., "The non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria". *Der Islam*, 49, 2, 1972:277-291

_____ "Two Biographies of Ahmad Ibn Idris al-Fasi (1760-1837)". *The International Journal of African Historical Studies*, 6, 4, 1973:633-645.

_____ "Muhammad Hayya al-Sindî and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38,1,1975:32-39.

_____ "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist". *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1979: 145-166.

_____ "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulemâ Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies*, 15,3-4, 1980

_____ *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Westview Press, 1982.

_____ "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals". Arab Studies Quarterly, 4, 1982:110-126.

_____ "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islâh". *Voices of Resurgent Islam*, ed: John L. Esposito, New York: Oxford University Press 1983:32-47.

_____ "The Revivalist Heritage". *The Contemporary Islamic Revival A Critical Survey and Bibliography*, ed: Y. Y. Haddad, J. O. Voll, J. L. Esposito New York: Greenwood Press, 1991a:23-36.

_____ *İslâm Süreklilik ve Değişim*. c:1, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991b.

_____ "Modernizm ve Fundamentalizm: İslâm Tarihinde Yenilenme ve Reform". İslâm *ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi 22-23 Şubat 1997*, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997:231-243.

_____ "Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship". Die Welt des Islams, 42, 3, 2002:356-372.

Waardenburg, Jacques. "Islam is a Vehicle of Protest". *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization The Southern Shore of the Mediterranean*, ed: Ernest Gellner, Berlin: Mouton Publishers, 1985:22-48.

_____ "Muslim Enlightenment and Revitalization, Movements of Modernization and Reform in Tsarist Russia (ca. 1850-1917) and the Dutch East Indies (ca. 1900-1942)". *Die Welt Des Islams*, 28, 1988:569-584.

Wahba, Hafiz. "Wahhabism in Arabia: Past and Present". *Journal of Royal Central Asian Society*, 16, 4, 1929:458-467.

Watt, W. Montgomery. *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Webster, Roger Martin. "Bedouin Settlements in Eastern Arabia". (Basılmamış Doktora Tezi), University of Exeter, 1987.

Weismann, Itzchak. "Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle". *Die Welt Des Islams*, 41, 2, 2001:206-207.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev: F. Işıltan, Ankara: TTK, 1996.

Wensinck, A. J., "Hacc". *İA (MEB)*, c:5, 1950:12-18.

_____ *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965.

Williams, Wesley. "Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse". *International Journal of Middle East Studies*, 34, 3, 2002:441-463.

Winder, R. Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. London: Macmillan, 1965.

Wingate, F. R., *Mahdiism and the Egyptian Sudan*. London: Cass, 1968.

Wood, H. G., "Prutanism". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c:10, Edinburgh: T. And T. Clark, 1918:507-515.

Yapp, M. E., "The Establishment of the East India Company Residency at Baghdad". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, 2, 1967:323-336.

Yassini (al), Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: Westview Press, 1985.

Yeşil, Fatih. "Nizâm-ı Cedîd'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına Osmanlı Kara Ordusunda Değişim 1793-1826". (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2009.

Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2003.

Yinanç, Mükrimin Halil. "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik". *Tanzimat*, c:2, İstanbul: MEB Yayınları, 1999:573-595.

Yörükân, Yusuf Ziya. "Vehhâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1953:51-67.

Yüksel, Emrullah. "Mehmet Birgivi". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2,1977:175-185.

Zein (el), A.H., "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977:227-254.

Zeıne, N. Zeine. *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu*. çev: E. Akbaş, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Zilfi, Madeline C., "Thc Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul". *Journal of Near Eastern Studies*, 45, 1986:251-269.

Zwemer, S.M., *Arabia: The Cradle of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company, 1900.

Zwemer, S. M., "Oman and Eastern Arabia". *Bulletin of the American Geographical Society*, 39, 10, 1907:597-60.

DİZİN

ABD 241
Abdilvehhâb b. Süleyman 62, 65, 247
Abdullah b. İbrahim en-Necdî el-Medenî 20
Abdullah b. Muhammed Raşid (Şam Kadısı)126, 153
Abdullah b. Suûd 194, 195, 196, 203, 208
Abdullah ibn Ufaysan 164
Abdullah Salih el-Usaymin 5
Abdullah, Azımzâde (Paşa) 118, 139, 144, 146, 158, 161, 176
Abdurrahman b. Faysal 245
Abdurrahman bin Abdullah es-Süveydî 110
Abdülaziz (Abdullah b. Suûd'un babası) 207, 210
Abdülaziz b. Abdurrahman ibn Suûd xvi, 7, 118, 120, 121, 135, 137, 139, 143-147, 150, 194, 196,197, 199, 205-207, 209-215, 244, 245
Abdülaziz (Şah) 29, 38, 42
Abdülhamid, I 122-124, 166, 220, 228, 253, 282
Abdülhamid, II 245
Âbid (Kabilesi) 81
Aclun 164
Acman 62, 125; Kabilesi 217
Âdem Efendi 142, 143, 145
Aden 25, 217, 220
Afrika 25, 28-31, 33, 42, 59, 133, 140, 243, 269; Doğu- 31, Batı- 28, 29, 31, 33, 59; Kuzey-242; Güney- 31
Ahmed Ağa 143
Ahmed b. Hanbel 5, 50, 57, 66, 71, 236, 272
Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde Filibeli) 234
Ahmed b. İdris (İdrisiyye'nin kurucusu) 30
Ahmed b. Reşîd 205
Tosun Ahmed Paşa v, xvii, 24, 165, 181-187, 189, 194-197, 199-201, 244
Ahmed b. Senbân 205
Ahmed b. Zeynî Dahlan 19, 22, 115, 237
Ahmed Cevdet Paşa 15, 16, 119, 121, 127, 132, 137, 139, 140, 142, 145, 147, 149, 152, 157-162, 166, 183-186, 189, 191, 192, 200, 203, 205, 208, 209, 212, 215, 216, 230-235
Ahmed Efendi 156
Ahmed ibn Müşerref 93
Ahmed Paşa 147
Ahmed Vasıf 15, 138, 145, 228

Ahsâ xi, xvi, 9, 11, 17, 40, 61, 62, 64, 65, 67, 82, 83, 86-92, 96, 102, 111, 115-118, 120, 121, 124, 126, 130-132, 134, 152, 156, 169, 214, 215, 216, 217, 228, 245, 274
Akabe 25, 148
Akdeniz 12, 25, 77, 165, 171, 219
Akkâ 169, 170
Âl eş-Şeyh 70
Ali İbadizâde Ahmed Efendi (Molla) 119
Ali Bey el-Abbasi 23
Ali Bey, Bulutkapan 169
Ali el-Ocaklı 192
Ali el-Süveydi 233
Ali Paşa (Yanyalı) xi, xvii, 11, 15, 25, 88, 117, 120, 131, 132, 134, 138, 142, 145, 146, 150, 151, 154, 157, 159, 163, 165-167, 169, 171, 173-176, 178-184, 186- 203, 205-210, 212-216, 218, 219, 244, 261, 264, 267, 283
Al-Juhany xiii, 81, 84, 86-90, 93, 96-98, 122
Âlü Abdillah 124
Âlü Mukrin 99
Âlü Müşerref 61
Âlü Suûd 98
Âlü Vatbân 99
Âlü Veh 61
Âlü Yezîd (Kabilesi) 99
El-Alusi 19
Amirganîlik 31
Anadolu 63, 78, 80, 176, 228
Aneze 83, 84, 86, 90, 98, 117, 181; Kabilesi 96, 98, 150, 203, 217, 220
Arabistan 2, 6, 24, 28, 38, 55, 59, 64, 76-78, 81-83, 86, 90, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 106, 108, 115, 117, 122, 125, 154, 155, 159, 163, 164, 167, 175, 176, 178, 181-183, 187-189, 192, 196, 197, 199-201, 208, 214, 216, 217, 219, 221, 223, 236, 240, 243, 244; Doğu- xi, 84, 87, 88, 90, 91, 118, 125, 126, 128, 133, 152, 164, 165, 169, 205, 220; Orta- xi, 63, 72, 76, 77, 80, 84, 86, 88, 90, 91, 93, 102, 201, 245; Kuzey-91, 92, 96; Güney- 218
Arap; milliyetçiliği 73, 222; -İslâm İmparatorluğu 64; kabileleri 55, 65, 68, 81, 85, 89, 228, 239; Yarımadası xii, xviii, 1, 6, 9-11, 14-20, 22-26, 32, 42, 46, 47, 58, 59, 61-69, 72, 75, 78-81, 84, 86-88, 91, 100, 102, 112-114, 116, 118, 122, 123, 127, 128, 149, 165, 171, 177, 195, 203, 206, 214, 217, 218, 220, 227-231, 238, 239
Araplar 10, 24, 31, 55, 56, 63, 64, 81, 82, 88, 92, 108, 112, 135, 199, 206, 215, 223, 225, 236, 247
Arbouthnot 175
el-Arid (Kabilesi) 90, 91, 93, 114, 214
Arnavut 172, 175, 181-184
Âsım Tarihi 15, 229
Asîbe 98
Asir 102, 196, 205
Asr-ı Saadet ix
Atay, Tayfun 74

Asya; Batı- 78; Güney- 63
Avâzım (Kabilesi) 62
Avrupa 5, 61, 73, 166, 167; Devletleri 9
Avusturya 166
âyân 123, 154, 167-169, 171, 228
Azımzâde Mehmed Paşa 167, 169, 170

Bâbıâli 121, 133, 139, 142, 145, 155, 157, 163, 170, 173, 175, 197, 198, 212, 215, 220
Babü'l-Nasr 189
Bağdad 1, 2, 8-11, 13, 14, 16, 24, 26, 62, 66, 69, 71, 76, 100, 110, 115, 117-124, 130, 131, 133-136, 138-140, 142-146, 149-152, 154, 156, 158, 162, 163, 167, 169, 170, 175, 176, 180, 186, 199, 209, 215, 216, 220, 221, 232, 233, 238, 244, 247, 261; Paşalığı 220, 221; Paşası 14, 26, 117, 133, 134; vâlisi 163
Bahreyn 88, 118, 126, 132, 133, 164, 165
Bakum (Kabilesi) 84
Baraymi (Ummah sınırında)132
Barelvi, Seyyid Ahmed 29, 33, 38
Barrak (Benû Hâlid Kabilesi şeyhi) 90
Basra 8, 13, 26, 62, 63, 66, 81, 87-89, 96, 109, 118, 120, 131, 133, 135, 138, 146, 154, 163, 164, 170, 217, 220, 243, 247; Körfezi 9, 12, 25, 64, 76, 80, 88, 109, 116, 118, 122, 128, 131, 134, 152, 164, 165, 195, 206, 215, 216, 217, 220, 278
Bedday b. Mezyan 156
bedevî xi, 1, 21, 23, 24, 41, 54, 62-64, 76, 77, 78, 80-83, 85, 90, 92, 99, 100, 106, 117, 121, 125, 152, 202, 216, 242; -Araplar 89, 102
bedevîler 2, 47, 54, 62, 63, 70, 78, 80, 86, 90, 92, 100, 108, 117, 126, 131, 154, 162, 182, 231, 236, 242
Bekr bin Vâil 98
Bektaşî 43
Belgrad 167
Belgrad Antlaşması 166
Benû Hâlid 40, 67, 84, 87-90, 95, 97, 98, 110, 111, 116, 117, 124-126, 130, 215-217, 228; Kabilesi 40, 67, 87-90, 95, 97, 110, 116, 117, 124, 130, 215, 228
Benû Hâlidîler 89, 124
Benû Hanife 91, 98, 99
Benû Harb 205
Benû Kitab 132
Benû Sahr 153
Benû Zafir 116
Berekât ibn Muhammed el-Hasenî 64
Bereketli Hilal (verimli, münbit) 64, 78
Beride kalesi 205
Beşir Ağa 188
Bica 196
bid'at 5, 6, 8, 33, 42, 46, 50, 52-55, 57-59, 66, 70, 71, 108, 110, 119, 147, 159, 180, 223, 226, 237, 242, 243
Bilâdü'ş-Şam 116
Bişr, Osman b. Abdullah b. 19

Bombay 218, 221
Bostancıbaşı (hapisanesi) 212
Britanya 42, 133, 165, 171, 174, 184, 186, 206
Brockelmann , C. 108
Brydges, Harford Jones (Sir) 26, 136, 202, 220, 221
Buhara 30
Bulak 210
Burckhardt , John Lewis 23, 24, 25, 68, 78, 81, 85, 92, 128, 169, 184, 191, 214, 219, 255, 263
Büyükkara, Mehmet Ali 6

Câbî Ömer Efendi 15, 16, 123, 128, 160-163, 173, 175, 176, 179, 230, 255
Câbî Tarihi 15
cahiliyye 18, 20, 21, 55, 63, 92
el-Cahra 117
Cebel Tuveyk 96
Cebel-i Şammar 62, 77, 91, 96, 102, 116, 127, 202, 214
el-Cedide 184
Cemaleddin el-Afganî 30
el-Cevf 159
el-Cevziyye, İbn Kayyim 4, 5, 18, 71, 237
Cezayir 29, 31, 89; Arapları 89
Cezire 117
Cezzar Ahmed Paşa 11, 127, 140, 141, 154, 155, 170
Cidde 25, 65, 83, 100, 101, 123, 128, 129, 132, 142, 144-146, 148-150, 155, 156, 159, 169, 173, 174, 176, 177, 179, 181, 185, 188, 191, 192, 194, 198, 200, 206, 216-220, 228, 244
Cidde-i Ma'amure 177
Cidde Paşası 129, 159, 191
cihad 2, 20, 22, 29, 31, 39, 42, 46, 52-54, 58, 68, 70, 85, 111, 112, 115, 129, 152, 214, 237
Commins, David 16
Comte, August 59
Cook, Micahel 4
Cook, Edward 15, 184, 191, 194, 218
el-Cubail 92
Cudeyde 184
Cüfeyr 123
Cuma Ağa 205

Çad 28
Çin 30

darü'l harb 42, 70, 112
Davud b. Süleyman b. Circis el-Bağdadî el-Hâlidî 237
Davud Paşa 169, 209, 216
Dehlevî 41
De Corancez, Alexandre Oliver 2
Der'iyye x, xvi, xvii, 9, 13, 19, 23, 24, 26, 40, 47, 67-70, 86, 90, 92, 96-99, 102, 106, 109-111, 114, 116, 120, 121, 123, 124, 126, 131, 134, 135, 137, 145, 146, 149, 150-152, 154, 164, 166, 180, 187-189, 191, 194, 196, 199-203, 205-211, 213-216, 223, 231, 232, 242, 248, 251, 282
Devâsır 62, 90
Devlet-i Aliyye 120, 133, 138, 139, 142-145, 153, 162, 170, 187, 232
Dibba 101
Dir'iyye 98, 109

Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) 9, 12, 26, 42, 258, 286
Dundas, Henry 131, 220
Durma (aşireti) 97, 98
Dündar, Muhammed Mücahid 6

Ebu Hanife 57
Ebû Merak Mehmed Paşa 159
Ebu Muhtar 148
Ebu Numey 64
Ebu Suûd 175
Ebüzzeheb Mehmed Bey 169
Ecer, Ahmed Vehbi 194, 213
Ehl-i Sünnet 234, 235, 237
Elgin (Lord, İngiltere elçisi) 220
Emîn Paşazâde Muhammed Bey 147
Emîn Saîd 110
Emîr Abdülaziz 121
Emîr Abdullah'ı Sâ'd 200
Emîr Devvas 122
Emîr Muhammed 99
Emîr Muhammed bin Suûd bin Muhammed bin Mukrin 99
Emîr Muhammed b. Suûd 121
emîrü'l-hac 139, 140, 144, 154, 161
Erk, Hasan Basri 235-237
Esseyyid Mehmed Zeynelâbidin Efendi 226
Eyüp Sabri Paşa 233, 234, 235

Fahmy, Khaled 173
Farisîler 69
Fas 29
Fattah, Hala 93, 95
Faysal b. Türkî 245
Fazlur Rahman 4, 30, 35, 39, 47, 48, 52, 59, 262, 285
Ferhâd b. Şekban 205
Feth Ali Han 138
Filistin 12, 128, 169
Fıkariyye 169
Fransa xvi, 80, 128, 131, 165, 171, 178, 220, 272
Fransızlar 9, 128, 129, 131
El-Freih 91
fundamentalizm ix, x, 2, 3, 241, 245

Galib (Mekke Şerîfi) 7, 10, 117, 126, 144, 170, 176
Galib bin Saîd 110
Galib b. Müsâid 121, 123, 134, 135
Gambiya 28
Gasibe 97
Gasprinski, İsmail 30
gazâ 46, 47, 85
Gazâlî 37, 57
Gellner, Ernest 108
Gülşenî 43

Habeş 142, 177, 185, 200, 209
hac xiii, 14, 24, 63, 64, 77, 84, 114-116, 122, 123, 127, 132, 135, 136, 139-140, 141, 142, 144, 148, 153, 159-162, 170, 175, 179, 180, 181, 183, 218, 244; yolu 63, 116, 123, 142, 186, 216; zamanı 65, 101, 141, 160, 205
el-Hac Hâfiz Ali Paşa 206
el-Hac Ömer 29, 31, 42
hacılar 12, 25, 65, 89, 95, 114, 115, 126, 137, 141, 148, 150, 229, 244
Hadarî 24, 41, 54, 62, 77, 78, 82, 106

Hadarîler 1, 62, 63
Hadariyyûn 81
Hâdimü'l-Haremeyn 22
Hâdimü'l-Haremeyni'l-Muhteremeyn 19, 75, 149, 229
hadis 28, 29, 31, 33, 34, 36, 39, 45, 50-52, 57, 236, 243
Haid 134
Haleb 80, 154
Halet Efendi 163, 185, 233
Halil Efendi (Şam Kadısı) 161
Hanbelî 4, 5, 14, 18, 47, 50, 58, 62, 65, 71, 119, 236, 242; ulemâ 19, 243
Hanbelîler 4, 50, 93
Hanbelîlik 91, 107, 108, 235, 246
Hanefi 2, 238; ulemâ 238
Hanefilik 57
el-Hannakiya 202
Harb 62, 184; Kabilesi 83, 116
el-Harc (Kabilesi) 90, 91
Haremeyn xvi, xvii, 18, 21, 22, 36, 42, 65, 88, 99, 114, 115, 119, 120, 126, 127, 130, 132, 135, 137-139, 141, 145, 147, 150, 153, 154, 157-159, 161, 163, 166, 170, 175, 178-181, 183, 186-188, 197, 199, 200, 210, 214, 215, 231, 233, 234, 256, 269, 272
Haremeyn-i Muhteremeyn 179, 180
Haremeyni'ş-Şerîfeyn 15, 161, 177
Hâricî 7, 15, 74, 91, 127, 141, 143, 148, 150, 154, 201, 210, 222, 224; Hâricîler 225
el-Hasâ 90, 95, 97, 124, 132, 133, 138
Hasan Kal (Medine kalesi kethüdası) 188
Hasan Paşa 157, 192, 197, 202, 205
hatt-ı hümâyûn 6, 7, 8-10, 215, 226
Havran 159, 164
Haybere 101
Hicaz xi, xii, xiii, xiv, xvii, 7, 8, 11, 12, 15, 17, 19, 24, 61-65, 72, 80, 81, 83, 84, 86, 90, 91, 93, 99-102, 114, 115, 117, 118, 121, 126-129, 131, 132, 140, 141, 143, 147-149, 151, 154, 155, 157, 163, 165, 169-174, 176-178, 181-183, 188, 190-192, 194-198, 200, 202, 205, 209, 214, 216, 218, 219, 232-234, 244, 245, 274; Doğu- 90; Hicazlılar 55, 89, 90, 101, 129
Hindistan xi, 9, 12, 25, 28, 29, 33-39, 41, 42, 45, 58, 59, 63, 72, 78, 80, 86, 88, 96, 118, 128, 133, 137, 165, 171, 196, 218-221; Batı- 25; Kuzey- 29
Hindular 37
Hint Okyanusu 12, 78, 88, 217
Hobbes, Thomas 246
Huart, Clément 76
Hücre-i Saadet 213
Hufuf 124, 132
Hureymila 21, 40, 66, 67, 106, 119, 242, 243, 244
Hürmüz 63, 88; Boğazı 25, 193
Hurşid Paşa (Mısır Valisi) 173
Hüseyin İbn Gannâm 18-22, 62, 66, 92, 106, 117, 118, 120, 130, 257
Hüseyin Kâzım Kadri 235

Hüsrev Paşa 141, 143, 172

Irak 1, 2, 26, 84, 91, 116-118, 126, 130, 131, 136, 138, 151, 152, 169, 223, 232, 233, 236, 244; Güney- 1, 88, 93
ıslâh xiv, 4, 30, 56-59, 72, 75, 226, 231
ıslâhat 29, 30, 33, 38, 39, 45, 48, 71, 72
Işık, Hüseyin Hilmi 237, 238

ibâdî 15, 222; İbâdîler 91
İbn Bişr 18, 20, 21, 22, 62, 66, 82, 83, 86, 88, 90, 92, 93, 106, 111, 115-119, 125, 126
İbn Cüneydil 92, 271
İbn Dahlân 234
İbn Dir' 98
İbn Haldun 62, 69, 71, 107, 257
İbn Hanbel 34, 36, 51, 59, 126, 236
İbn Humeyd 120
İbn Muammer 108, 248
İbn Suûd 122; Hanedanı 68
İbn Teymiyye 4, 17, 18, 32, 34, 35, 37, 46-51, 59, 66, 67, 71, 72, 231, 236, 237, 246, 272, 273, 275
İbnü'l Arabî 35-37, 47
İbrâhim b. Süleyman 122
İbrahim Paşa (Mehmed Ali Paşa'nın oğlu) 26, 120, 154, 166, 199-203, 205, 207-210, 213-216, 219, 244
İbrahim Paşa (Vezir) 157
İbrahim Peygamber 147
icmâ 4, 51, 52, 66, 73
ictihâd xiv, 4, 16, 28-30, 40, 45, 46, 51, 73
İdrisîlik 31
ihyâ xiv, 3, 17, 21, 28, 29, 33, 34, 36-38, 42, 46, 47, 50, 54, 58, 59, 72, 102; hareketler x, xiv, 27, 246; -/tecdîd xi, 29
İmam Hüseyin ibn-i Ali 136-138, 164
İngilizler 9, 80, 128, 129, 133, 164, 165, 172, 217, 219, 221
İngiltere viii, xvii, 11, 25, 122, 128, 131, 133, 163, 164, 165, 171, 172, 174, 178, 179, 186, 199, 206, 210, 213, 216-218, 220, 221, 237, 245, 246
İran 63, 64, 91, 145, 241
İsa Ağa 165, 181
İşcan, Mehmet Zeki 31, 56
İskenderiye 15, 128, 173, 178, 179, 191, 197, 210, 212
İslâm ix, x, xiii, xiv, 1-4, 8, 14-19, 21, 22, 24, 28-33, 36-38, 41-43, 45-48, 50-54, 56, 58-61, 63-65, 67, 69, 71-76, 85, 92, 107, 108, 110-112, 114, 121, 122, 167, 175, 191, 222-225, 236-239, 241-249; anlayışı xiv, 5, 6, 59, 71, 247; cemaati 47, 85, 112, 233, 235, 239; coğrafyası x, 71, 73, 246; Dünyası 17, 18, 22, 27-30, 34, 36, 43, 45, 46, 51, 59, 64, 66, 71, 114, 183, 186, 229, 234, 246; öncesi 65, 80, 91, 107; Peygamberi ix, 20, 46, 59, 72, 86, 108; tarihi 3-6, 15, 20, 21, 27, 45, 47, 69, 75, 112, 162, 225-227, 246; toplumları ix, 30, 34, 43, 44, 46, 59, 71, 73, 74, 246

İslâmî; ihyâ 28, 246; köktencilik 2, 4; model 74; modernizm 4, 30; radikalizm ix
İstanbul ii, xvii, 8, 10, 14, 65, 83, 101, 116, 118, 120, 122, 123, 126-130, 132, 134, 135, 138, 139, 141-145, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 161-164, 168-170, 173-176, 179-181, 183-186, 188-191, 193-196, 198, 200, 201, 203, 206, 207, 209-214, 216, 220, 221, 227, 228, 233, 237, 238, 243, 244, 248, 254-261, 263-279, 282-286
İttihat ve Terakki 245
İzzî Süleyman Efendi 15, 16, 227, 228, 235
İzzi Tarihi 15, 16

Ka'be 147
Kabiliyyûn 81
Kadızâdeliler 60
Kafkaslar 30
Kahire xvii, 42, 43, 115, 140-142, 147, 148, 159, 163, 173-175, 181, 182, 185, 189, 191, 192, 194-197, 199-201, 210, 220, 245, 255-257, 261, 262, 266, 282
Kahtan 62, 90; Kabilesi 84
Kâhya Ali Ağa (Paşa) 120, 134
Kalat 196
Karmatî 236; Devleti 91
Karpat 52
Kars 167
Kasimî Kabilesi 217
Kasimiyye 169
Kasım 91, 203
Kasr-ı Bassam 131
Katar 117, 131, 164, 165
Katif 88, 98, 116, 120, 132, 133, 164, 188, 208, 217
Kavala 174, 200
kelâm 32, 67, 71, 225, 242
Kelly, J. B. 9
Kerak 159
Kerbela v, xvi, 63, 121, 136-139, 150-152, 281
Keşfü'ş-Şubuhât 22, 147
Khoury, Dina Rizk 168, 238
Kınık, Hatice 6
Kitabü't-Tevhîd 21-23, 66, 119
Kıbrısîler 74
Kırım 30, 167
kıyam x, xi, 22, 60, 61, 75, 81, 102, 120, 126, 167, 175, 192, 201, 205, 215, 222, 224, 226, 229, 232, 244
kıyas 4, 32, 51, 73, 81, 110, 242
Kızıldeniz 9, 12, 80, 81, 83, 86, 109, 115, 128, 129, 157, 165, 177, 178, 186, 188, 216-220, 278
el-Kibaş 97
köktenci 3, 33; köktencilik 3
Kölemen 169, 172; Kölemenler 170
Küçük Kaynarca Antlaşması 167, 224
Kumfuza 205, 101, 218
Kur'an xiv, 3, 4, 8, 14, 17, 18, 28, 31, 33, 40, 50-52, 54, 59, 66, 67, 70, 72, 73, 108, 112, 147, 225, 242, 243, 246, 248, 249
Kurna 138
Kurşun, Zekeriya 1, 208
Kuseyr 129, 181

Kutayf 117
Kuveyt x, 9, 83, 89, 111, 118, 126, 131

Lahsa 188, 89
Laoust , H. 35, 47-50, 58, 68, 274
Lapidus, Ira M. 59
Levant Company 12
Libya 29, 30, 31
Londra 199

Machiavelli, N 243, 246
Mâcidü'l-'Urey'ir 216
Mahmud, II, 10, 165, 166, 178, 181-183, 185, 190, 192, 198, 203, 208, 210, 212, 213, 215, 216, 227, 233, 253
Mahmud, I, 121, 166, 226, 227
Malikî 19
Mannheim, Karl 222
Mâni' bin Rebîa el-Müreydî 98
Mardin 223
Marsot 173
Maskat 25, 81, 118, 129, 133, 152, 165, 188, 220
Meclis-i Meşveret 142, 175, 226, 231, 232
Medine xi, xvii, 11, 19, 20, 22, 24, 25, 29, 33, 34, 38, 61, 62, 65, 66, 75, 86, 100, 101, 114-116, 120, 121, 123, 128, 132, 133, 139, 141, 143, 144, 146-148, 150, 151, 153, 155-158, 160-162, 164, 167, 169, 173, 175, 180, 183-188, 193, 194, 196, 197, 200, 202-204, 206, 207, 209, 210, 213, 215, 226, 229, 234, 243-245
Medine-i Münevvere 146, 150, 160, 187, 209, 213, 215

Mehdî Ali Han 128
Mehmed, IV. 101
Mehmed Bey (Mütesellim) 151
Mehmed Ağa (Hacı) 123
Mehmed Ali Paşa (Kavalalı) xi, xvii, 11, 15, 25, 120, 157, 159, 163, 165, 166, 171- 203, 205, 207, 209, 210, 212-216, 218, 219, 244
Mekke 19, 22, 29, 34, 61, 65, 66, 75, 81, 89, 90, 100, 101, 115, 119, 121-123, 131, 133, 141, 144-150, 154, 155, 157-162, 164, 167, 175, 177, 180, 185-187, 189, 191, 192, 196, 198, 200, 205, 206, 210, 220, 226, 231, 234, 238, 243-245; şerîfi 7, 10, 16, 101, 110, 116-118, 126-129, 131, 132, 135, 138, 139, 143, 144, 149, 150, 156, 158, 170, 176, 179, 190, 191, 199, 220, 227, 228, 232, 244; şerîfleri xii, 1, 10, 11, 20, 22, 65, 83, 86-89, 95, 100, 102, 115, 121, 122, 149, 177, 198
Mekke-i Mükerreme 10, 122, 144, 148-150, 156, 160, 179, 180, 187, 193, 197, 198, 202, 205, 213, 228, 229
Mekke Şeyhü'l-Haremliği 177, 185
Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi 213
Memlûk 64, 102, 132, 174, 175, 181, 182, 220, 229; Memlûklar 64, 172, 174
Mengin, Félix 26
Merhan bin Musa 99
meşhed-i Hüseyin 137
Mes'ud b. Said 16, 228

Mevlevî 43
el-Mevtân 206
Mısır x, xvi, xvii, 8-12, 15, 16, 24-26, 30, 64, 78, 80, 93, 100, 113-116, 120, 123, 126-129, 131, 135, 138, 140-147, 150, 154-160, 162, 163, 165-167, 169-197, 199-203, 205, 206, 209-211, 213, 216-221, 230, 244-245, 255, 259, 261, 264, 267, 272, 276; Paşalığı 173; vâlileri 8, 10, 16, 154, 157; vâliliği 15, 165
Mik'al 88
mirmiranlık 157
modernizm xiv, 4, 73
Moğol İmparatorluğu 29, 38, 39
Moka 129, 218
Molla Muhammed 247, 248
Muallim Cevdet 6, 10
Mubaraz 132
el-Mukrin 97
Muhammed Abduh 30, 49, 73, 112
Muhammed Ahmed el-Mehdî 31
Muhammed Ali Paşa 174
Muhammed b. Abdilvehhâb v, x-xiv, xvi, 5, 6, 8, 10, 13, 16-23, 26, 29, 32-35, 37, 39-47, 49-54, 58-62, 65-72, 82, 93, 99, 102, 106-112, 114, 117-120, 122-124, 130, 136, 147, 148, 159, 160, 162, 201, 222-225, 227, 228, 230-232, 235-238, 242, 243, 246-248, 262, 264, 273, 281
Muhammed b. Ahmed 205
Muhammed b. Ahmed el-Mehdî 31
Muhammed b. Ali el-Senûsî 30, 33
Muhammed b. Atban 205
Muhammed bin el-Mukrin 91, 97
Muhammed b. Suûd x, xvi, xvii, 13, 22, 29, 67, 68, 70, 96, 97, 102, 106, 107, 109, 111, 114, 116, 120, 121, 223, 227, 231, 236, 245
Muhammed Ebu Zehra 225
Muhammed Haya el-Sindî 20, 34
Muhammed ibn Abdillah ibn Humeyd 119
Muhammed ibn Abdilvehhâb 5, 6, 95, 106
Muhammed İsmail 29
Muhammed Reşid Rıza (Muhammed Abduh'un öğrencisi) 113
Muhammed Şafi'î (İmam) 57
Muhammed Şavi (Olubeyt ve el-Benit kabilelerinin reisi) 133
Muhammed Şerîf Efendi (vezir) 142
el-Murra 125
Mukrin 93, 99
Murada Kabilesi 97
Musa bin Rebî' 99
Musa Paşa 158, 174
Musul 13, 163, 168, 247
Mutayir 62, 83, 86, 90, 125
muvahhidûn (Vehhâbîler sözcüğü yerine) xv, 40, 66, 201
Mustafa Paşa (Rusçuklu Alemdâr) 167, 175
Muşâri b. Suûd 219, 220
Musil, Alois 92
müceddid 21, 29, 36, 38, 57, 160, 233
müctehid 41, 51, 57
Müleyyebid 98
Müntefik 2, 11, 111, 120, 124, 129, 130, 131, 134, 146, 156,

164, 169, 170, 216; Kabilesi 11, 111, 124, 130, 131, 164, 216
Müslümanlar ix, xiv, 3, 5, 16, 17, 18, 23, 24, 30, 31, 33, 37-39, 41, 45, 46, 48, 52-55, 58, 59, 60, 63-67, 69, 70, 74, 99, 110, 114, 119, 128, 136, 147, 223, 224, 229, 235, 239, 241, 242, 243, 248-250
müşrik 54, 55, 158, 231

Na'im (Kabilesi) 132
Nakşi 42, 74; Nakşibendi 30, 38, 74, 238; Nakşibendiler 74; Nakşibendilik 30; Nakşibendiyye 37, 233
Nâme-i Hümâyûn 192
Napolyon 9, 80, 115, 171, 172, 202, 220, 221, 255
Nasr 200
Necef 124, 151, 152
Necid 1, 10, 11, 16, 17, 19-23, 47, 54, 59, 61-65, 68, 69, 78, 81, 84, 87, 89-93, 95, 96, 98, 99, 102, 108, 112, 118, 120, 121, 124, 126, 131, 136, 137, 138, 143, 145, 149, 151, 152, 154, 156, 195, 201, 206, 214, 215, 217, 219, 222, 223, 226, 227, 236, 239, 242, 245, 247; Aşağı- 86, 90; Kuzey- 83; Güney- 9, 84
Necip Efendi 189
Necran (Yemen'de) 92, 117
Neo-Sûfizm 28, 34, 35
Niebuhr, M. 23, 24, 25, 92, 257
Nijer 28, 29
Nizâm-ı Cedîd 171
Nubia 31
Orta Asya 30, 37, 140
Ortaçağ 28, 50, 51
Orta Doğu 1, 3, 23, 91, 278
Osman Don Fodio 28, 31
Osmanlı; Devleti xiv, 1, 2, 7, 8, 24, 75, 87, 100, 115, 120, 138, 140, 149, 151, 157, 163, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 177, 178, 196, 200, 215, 216, 224, 232, 233, 238, 239, 246, 273, 274; İmparatorluğu vii, xi, xii, xiii, 1, 5, 6, 7, 11, 12, 16, 17, 24, 34, 40, 41, 48, 54, 58, 63, 64, 71, 72, 75, 81, 87-89, 100-102, 111, 122, 128, 137, 138, 151, 160, 166, 167-169, 176, 191, 222, 224, 226, 229, 234, 235, 257, 259, 267, 272, 273, 276-279, 283; tarihi xii, xiv, 1, 59; ulemâsı xiv, 16, 74, 226, 244
Osmanlılar 63, 137, 199, 222, 224, 233
Osman Bey (Gürcü) 144
Osman Mezayif 140, 157, 185, 188, 189
Osman Paşa (Genç) 160,228, 229

Ömer Ağa 182
Ömer Paşa 120
Özbaran, Salih 87

Pazvandoğlu, Osman (Vidinli) 167
Pelly, Lewis 88
Peskes 5, 16, 71
Peygamber xiv, 3, 5, 8, 14, 20, 24, 28, 31, 37, 38, 44, 45, 50-54, 56, 57, 65, 66, 67, 69, 89, 92, 100, 121, 156, 157, 161, 196, 226, 239, 243, 244, 246, 248

Portekiz 87-89
püriten x, 14, 15, 25, 75, 242, 250; püritenizm 58, 59

Râbik 101
Radcliffe-Brown, A. R. 223
radikalizm x, 241, 245
rafizî 7, 201, 224
Rahman 4, 47
Ranke 61
el-Rass 203
Raşîd (Rosetta) 200
Raşidîler 245
Raşidîyye 31
Raymond Jean 145
Rebî' İbn Mâni' 99
Re'isü'l-hayme 164, 219
Reşid Rıza 73, 113
Ridaniye 64
Riyad 69, 90, 98, 116, 122, 220, 245
Ru'esa 84
Rumeli 228
Ruşen Ağa 209
Rusya 10, 11, 30, 163, 166, 167, 178, 186, 210

Sa'îd 201
Sadlier , George F. (Captain) 23, 205, 206, 208
Sâdun ibn Arayar 124
el-Safara 184
sahih İslâm 59, 66, 112, 222, 223, 235, 248
el-Sakra 200
Salih Ağa 182
Salih Bey 173
Salih Paşa 206
Sâlim b. Şekban 140
Samanîlik 31
San'a İmamı 218
Sayda 154, 170, 181
Sebi' (Kabilesi) 62
Seetzen, Ulrich 23
Sehl b. Selâme 58
Selanik xvii, 121, 174, 191, 192, 198
selefi ix, xi, 28, 32, 33, 36, 41, 46, 47, 50, 55, 60, 61, 133, 121, 239, 243; ihyâ 34; İslâm 59, yaklaşım ix, x, 32; selefi/ihyâ 28; selefi/ihyâcı hareket 45,
selefilik 5, 30, 39, 47, 54, 56, 71, 236
Selefiyye 31, 32, 48, 50, 71
Selim, III, xiv, 10, 121, 139, 150, 160, 166, 167, 170, 171, 173, 178, 233, 255, 264, 272, 283, 284
Selim (Yavuz Sultan) 64, 229
Selim Ağa 202, 203
Selman Ağa 209
Semada 164
Senegal 28, 29, 31
Senusîlik 29, 30
sergerde 7, 157, 201
Seyyid Muhammed el-Mahrukî 182
Shapiro, S. 58
Shaw, Standfort J. 131
Sıffin Savaşı 225
Sirhindî hareketi xi
SSCB 241
Stragonov , Grigoriy Aleksandroviç (Baron) 186
Subaî 84
Subayi 125
Sudan 31
Sudâyir 90
sûfi 38, 43, 44, 50, 60

Suhul 125; Kabilesi 84
Suriye 12, 63, 64, 71, 77, 80, 81, 84, 91, 93, 96, 114, 128, 131, 160, 164, 169, 170, 175, 176, 183, 189, 195, 283; Güney- 169
Suûd 109, 117, 123, 125, 131, 136, 148, 149, 151-153, 156, 160, 161, 164, 207; ailesi 13, 26, 28, 47, 54, 55, 96-98, 107, 239; Devleti xvii, 54, 56, 68, 120, 214, 245, 274; I. Suûd Devleti 56, 120; II. Suûd Devleti 245; III. Suûd Devleti 245; Hanedanı 67, 117; Kabilesi v, x, xi, xiii, 5, 11, 13, 16, 23, 41, 46, 54, 61, 72, 75, 76, 91, 97, 98, 106, 107, 109, 111, 214, 222, 228, 229, 239; ailesi 102
Suûd b. Abdülaziz xvi, xvii, 115, 116, 123, 124, 147-151, 154, 161, 162, 164, 184, 194, 214, 262
Suûd bin Muhammed bin Mukrin b. Merhan 97-99
Suûdî, Devleti x, 6, 9, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 69, 87, 133, 201, 214; Hanedanı 70; ittifakı 152; Kabilesi 246
Suûdî Arabistan xii, 3, 6, 17, 71, 75, 98, 99, 102, 241, 245, 263; Krallığı 3, 75, 241, 245
Suûdî-Vehhâbî Devleti 21
Suûdîler 7, 11, 40, 55, 68, 70, 84, 86, 96, 97, 98, 102, 111, 112, 115, 117, 120, 122, 124, 132, 136, 147, 153, 158, 160, 165, 188, 194, 207, 214, 224, 227, 236-238, 244, 245
Suûdîler Vehhâbîler 102
Suûdlar x, 42, 87, 97, 107, 108, 112, 126, 145, 184, 199, 215
Süfyan Ağa 127
Süleyman b. Ali 61
Süleyman ibn Ali ibn Müşerref 93
Süleyman Paşa (Bağdad vâlisi) 11, 120, 123, 124, 129-131, 133-138, 141, 151, 152, 162, 163, 169, 170, 176, 180, 193, 221
sünnet xiv, 3, 8, 17, 18, 28, 31-33, 50-52, 55, 57, 58, 66, 67, 70, 147, 225, 242, 246, 247
Sünnî 2, 6, 8, 16, 18, 19, 22, 34, 36, 41, 44, 45, 48, 50, 72, 101, 137, 162, 224, 239; ihyâ 47; İslâm xiv, 4, 5, 21, 22, 32, 34, 71, 72, 75, 224, 240, 243; İslâm Dünyası 100, Müslümanlar 18, 19
Sünnîler 136
Süveyş 25, 129, 157, 164, 179, 181, 218-220

Şavizâde Süleyman Bey 170
Şâfiî 19; Şâfiîlik 57
Şah Veliyullah Dehlevî 28, 29, 33, 34, 37-42, 58, 59, 255, 283
el-Şakra 203, 207
Şam 8, 10, 11, 66, 80, 100, 115, 117, 127, 132, 135, 139, 143, 150, 153, 154, 157-159, 161-163, 164, 167, 169, 170, 179, 180, 181, 186, 188, 189, 193, 197, 206, 218, 223, 238, 244, 247; Eyâleti 188; Paşası 176
Şamiyye 2, 156
Şammar 83, 84, 117; Kabilesi 117
Şânîzâde 15, 16, 160, 186, 189,

191, 192, 212, 215, 216, 228, 229, 235, 258; Tarihi 15, 228
Şeriat 37, 38, 48, 54, 57, 110, 180, 233, 238, 249
Şerîf Abdülmu'în (Mekke Emîri) 144, 148
Şerîf Ahmed 169
Şerîf Galib b. Müsâid b. Saîd b. Zeyd b. Muhsin xvii, 10, 11, 121, 123, 124, 126-129, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 142-144, 148, 149, 151, 156, 158, 159, 160, 183, 184, 188-193, 198, 213
Şerîf Hüseyin 245
Şerîf Mes'ud 10, 122, 228
Şerîf Muhammed Paşa 155
Şerîf Paşa 121, 142, 144, 149, 150, 155, 159, 176
Şerîf Sürûr b. Müsâid 123, 135
Şerîf Yahya b. Sürûr 192, 198, 199
Şeyh Ahmed el-Sirhindî 36-38
Şeyh Ahmed Türkî 127
Şeyh ibn Muammer 247
Şeyh ibn Suûd 248
Şeyh Muhammed b. Abdülrezzak 208
Şeyh-i Necdî 232
Şiî 2, 89, 92, 121, 136, 150, 151, 224, 241; Şiîler 44, 69, 123, 136, 137
şuyûh 84

Tahir Bey' 157
Taif 8, 101, 139, 140, 145, 155, 157, 164, 185, 188, 205, 244
taklid xiv, 29, 30, 33, 41, 46, 50, 51, 55
Tarabe 195, 196, 205
Târîh-i Cevdet 15
Târîh-i Vasıf 15
tasfiyecilik 58, 59
tecdîd 3, 4, 17-19, 21, 29-31, 33, 36, 42, 46, 48, 54, 56, 57, 59, 75, 239, 246; tecdîd/ihyâ 29, 34, 42, 46, 57
Temim Kabilesi 61, 225
tevhîd xiv, xv, 6, 18, 39, 46, 50, 54, 69, 193, 225, 226, 236
Timur 130
Trablusşam Eyâleti 161
Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suûd 245
Türkler 64, 65, 175

Uceyr 120
el-Ukayir 117
ulemâ 16, 19, 36, 39, 48, 51, 65, 70, 75, 82, 91, 93, 96, 101, 108, 110, 119, 142, 174, 175, 201, 228, 232, 233, 238, 243
Umman 91, 131, 132, 133, 152, 165, 188
Uneyza 116, 200, 203
Urayir 124
el-Urvetü'l-Vuskâ 30
El-Usaymin 6
Uşaykir 93
Uteybe 62, 203; Kabilesi 84
Uyeyne xvi, 13, 21, 40, 61, 62, 65, 67, 82, 89, 90, 93, 106, 108, 116, 119, 120, 123, 124, 228, 243, 245, 247, 248
Uzak Asya 63
Uzak Doğu 23
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı 193

Vadi-i Hanife 92, 93, 96, 108
Vadi-i Kasım 202, 203
Vadi-i Müseylime 120

vahdet-i vücûdçuluk 47
Vaissière 202
Vassiliev 80, 82, 91
el-Vaşim 93
el-Vatban 97, 98
Vehhâbî x, xv, 2, 3, 4, 9, 13, 14, 16-20, 23, 28, 33, 34, 42-44, 47, 51, 52, 54-56, 61, 66, 69, 70, 72, 74, 78, 81, 93, 107, 114-118, 121-126, 129-131, 133, 135, 140, 141, 145, 150-152, 154, 158-165, 179, 180, 188, 189, 193, 194, 196, 199-203, 205, 207, 209, 210, 212, 214-219, 221, 222, 228, 229, 233, 237-241, 243-245, 249, 250; Araplar 14, 108, 175, 199; davâsı 21, 132, 147; Devleti 6, 21, 106, 114, 164, 269; hacılar 135; hareketi 16, 17, 23, 28, 30, 34, 42, 48, 50, 55, 56, 60, 61, 63, 66, 68, 72, 73, 75, 78, 87, 93, 97, 102, 108, 114, 129, 133, 149, 217, 226, 241; ıslâhatı 38; kaynakları 58, 92, 115; kıyamı xi, xiii, 25, 29, 71, 72, 157, 163, 165, 169, 174-176, 178, 182, 195, 217, 220; kuvvetleri 2, 185, 195; meselesi 8, 127, 132, 159, 176, 179, 188, 190, 197, 200, 210, 215, 226, 227, 231, 232, 234, 244; öğretileri 22, 42, 114, 115, 121, 158, 201, 236; propagandası 116, 238; saldırıları 1, 116, 118, 138, 147, 148, 155, 157, 163; tarihçi 20, 22, 93; tarihi 19, 20, 24; tarih yazıcılığı 18, 20; tehdidi 2, 131, 149, 155, 221; ulemâ 70, 160, 244
Vehhâbîler xiv-xvi, 2, 4, 7-11, 14, 19, 22, 23, 26, 34, 42, 44, 51, 54, 55, 63, 66, 68-70, 72, 73, 74, 93, 109, 112, 114-118, 120, 122-124, 126, 127, 130, 131, 133-144, 146-151, 153-165, 167, 170, 171, 175, 176, 178-189, 191, 193-196, 199-201, 203, 205, 206, 209, 214, 217, 218, 220, 221, 224, 225, 227-229, 231-235, 238, 239, 244, 248, 250, 272, 280
Vehhâbîlik x-xii, xiv, 1-6, 11, 14-16, 19, 21, 25, 29, 34, 36, 42, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 58-61, 67, 69-72, 74-76, 78, 81, 91, 92, 108, 111-115, 119, 121, 149, 214, 215, 223, 225, 232, 234-237, 239, 242, 246, 248
Vehhâbî-Suûdî; akınları 117, 133; birlikleri 132, 165; Devleti 6, 9, 17, 18, 20-22, 25, 69, 133, 201, 214; hareketi xi, 6, 10, 16, 26, 64, 149, 166, 214, 222, 238, 239, 246; ilişkileri 75, 117; ittifakı 42, 124; kıyamı xi-xiv, 1, 2, 7, 9, 10, 15, 16, 167, 169, 171, 177, 222, 226; meselesi 169, 244; ordusu 118, 133, 152; saldırıları 121, 131, 139, 149; tarihi x, 2, 16, 245; tehdidi 163, 183
Vehhâbî-Suûdîler xvii, 24, 116-118, 120, 121, 124, 129, 131, 136, 139, 156, 158, 159, 163, 201, 216, 225, 234, 239
Vekânüvis İzzî Süleyman Efendi 227

Veledü Ali Kabilesi 99
velîlik 37, 242
Voll, John 4, 28
Volney, M. C. F. 92
Voltaire 59

Wellesley (Lord) 220

Yafa 170
Yemâme 62, 89, 96, 98, 122
Yemen 17, 63, 81, 92, 93, 100, 132, 148, 155, 185, 188, 214, 217, 218
Yenbu‘ 25, 101, 153, 155, 156, 169, 178, 179, 181, 184, 198, 208
Yinanç, Mükrimin Halil 234
Yukarı Necid 90
Yusuf Paşa (Genç) 161-163
Yusuf Ziya Paşa (Sadrazam) 132, 162, 164, 170
Yörükân, Yusuf Ziya 6

Zafir 2, 86, 90
Zahirah 132
Zahir Ömer 169
Zaid ibn Urayir 124
Zâkir Kâdiri 235, 237
Zanzibar 133
Zebîr 138
zekât 68, 111, 249
Zerka 153
Zeyd bin Merhan 99
Zeyd b. Zâmil 122
Zeyd ibn Hattab 92
zındık 15, 74, 222
Zubara 89, 188